طوالع الانوار

قال مولانا حافظ الدين رحمه الله كان مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله يقول عند وفاته بز اولمز بز سبيل الله ام بز صراط الله ام بز اسلام ام بز شويعت محمد ام بز مذهب اهل سنت وجماعت ام مشايخ سلف ام بز مذهب امام اعظم ابو حنيفه رحمه الله ام الحمد لله توحيد لي كه اهل هوا و بدعه كوركي تنزه ام بز ريف اعتقاد زيبسته ام قطب علي كرم الله وجهه وبو همين اعتقاد من مبرم توفيق الله تعالى

بيتي وكسي آدمي من عجم كنا ومن العرب

ان الفتى من يقول ها انا ذا ليس الفتى من يقول كان ابي

على بن علي

لمكانا كشف اهلي وطفي ان التواضع ...

... سفل الوم على الى علي ... بن محمد

ان التواضع من تحلى بالعلى والكبر والاعجاب ...

ملوا العصون اذا عدين ... والمثمرات ذنوبن للمتناول

متن طوالع الانوار

وشرحه

ملك

١١٧٨

٧٨٨

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: B. Vehbi ef.
Yeni kayıt No:
Eski kayıt No: 788

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه ودل
على وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه
العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى علنه واخفاؤه القدير الذي لا
تنتهي قدرته عند المراد له اعادته وابداؤه يدبر الامر من السماء
الى الارض بما لي قدره سنن السابق قضاؤه جلت قدرته وتباركت اسماؤه
وعظمت نعمته وعمت آلاؤه تاهت في بيداء الوهيته انظار العقل وآراؤه
وارتجعت دون ادراكه طرق الفكر واذكياؤه احمده ولا احصي ثناءه واشكره
والشكر ايضا عطاؤه واصلي على رسوله الذي رفع الهدى حقه وعناؤه
وقمع الضلالة باسه وعناؤه صلى الله عليه وعلى آله ما اضاء البدر المنير
ضياؤه وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا
واقواها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكافل بابراز
اسرار اللاهوت عن استار الجبروت المطلع على مشاهدات الملك وخفيات
الملكوت الفاروق بين المتنجبين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة
والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم الجزاء
والقضاء مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورئيسها وهذا الكتاب
كتاب يشتمل على عقائل المعقول ونخب المنقول في تنقيح اصوله وتخريج فصوله
وتلخيص قوائله وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو
مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب متدانية

٧

الجنوب مسومة المبادي والمطالع مقوّمة العوالي والمقاطع سميته
طوالع الانوار من مطالع الانظار والله سبحانه وتعالى اسال ان يعصمني عن
الاباطيل ويهديني سواء السبيل ويغفر لي خطيئتي يوم الدين ويبوّئني
في اعلى العليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب اما المقدمة
ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول الاول في المبادي اعلم ان تعقل
الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما
يسمى تصديقا وكلاهما ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر
كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم اذ لو كانت
التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة لما فقدنا شيئا او
لما تحصلنا على شيء لان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت
باسرها مكتسبة لزم استناد كل واحد منها الى غيره في موضوعات متناهية
او غير متناهية فيلزم الدور او التسلسل المحالان والنظر ترتيب امور
معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم وتلك الامور ان كانت
موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق يسمى حجة
ودليلا الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول في
شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم تصوره معرفته فيكون العلم به
سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء

٥

وتقدم الصانع

اي م علوم
اي معلومات

المرتبة
وحاصل

كما قيل الزوج عدد ليس بفرد وبنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان
بشر وبالاخفى منه سواء توقف معرفته علمه بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه
كوكب نهاري والنهار بانه زمان طلوعها وبمراتب كتعريف الاثنين بانه
زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين
بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريفهما بالاثنين او لم
يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس وينبغي ان يتقى الاعم لشهرته
وظهوره ويجتنب عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثاله يقال العدد
كثرة مجتمعة عن الوحدات والانسان حيوان جسماني ناطق الكل الا اذا
دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين مثل الابن حيوان يتولد
من نطفة شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك او حاجة كقولهم الانف
الافطس الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء لا بد ان يساويه في العموم
والخصوص ليشمل جميع افراده ويميزها عن غيرها فلا يخلو اما ان يكون داخلا
فيها او خارجا عنها او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع اجزائه وهو الحد
التام وان لم يكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص والثالث ايضا
ان كان المميز داخلا يسمى حدا ناقصا وان كان بالعكس كما اذا ركب من الجنس
والخاصة يسمى رسما تاما واعترض عليه اولا بان مجموع اجزاء الشيء عينه
والجزء انما يعرف اذا عرف شيئا من اجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو او ويلزم تعريف الشيء بنفسه
ما هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه به وذلك
يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك

م وثانيا بان المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا
به امتنع طلبه واجيب عن الاول بان الجزء مقدم على الكل بالطبع
والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء يمتنع ان تكون نفسه
ومعرفا به ومعرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اجمالا اي وبان
لجواز اشعارنا بها باسرها وتعريف الموصوف متوقف على كون الوصف اي وبان
المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه
وشموله في نفس الامر لا على العلم بهما وهو ضعيف لانه يتقدم كل واحد منها
لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل والمجموع لجواز على المغايرة ولو كانت
الاجزاء باسرها في الصورة معلومة كانت الماهية معلومة
والا لم يفد التحديد ولو استلزم لكان ذلك تصور تصوره فان كان متصورا
كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع
التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضارها
مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان
مركبا واما المفرد فلا يفيد وعن الثاني بان توجه الطلب الى الشيء المشعور
به بعض اعتباراته فلا استحالة الثالث في بيان ما يعرف به الحقائق
اما ان يكون بسيطا او مركبا وكل منهما اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب
فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي
يتركب عنه غيره يحد به ولا يحد كالجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه غيره
يحد ولا يحد به كالانسان والذي يتركب عنه غيره يحد ويحد به كالحيوان
ومن

واعلم ان قوله ومعرفا به زائد لا مدخل له في الجواب ٥ شرح

بدونها

ويعرف

فالحد للمركب وكذا الرسم التام واما الرسم الناقص فيشملهما الفصل الثالث
في الحجة وفيه مباحث الاول في انواع الحجة الاستدلال بما يلزم من العلم به العلم بوجود
المدلول فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر
ويسمى قياسا او بعكسه ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا ان
لم يكن او بجزئي على جزئي آخر لمشاركتهما في ما هو مؤثر في الحكم ويسمى تمثيلا وقياسا
في عرف الفقهاء والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا والمشترك جامعا وتأثيره
يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر او نحوها وقد استقصينا الكلام فيه في
منهاج الوصول الى علم الاصول الثاني في القياس واصنافه القياس قول
مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشمل النتيجة
او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا اولا ويسمى اقترانيا والاول هو ان يستدل
بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدمه على عدم الملزوم او بوجود احد
المتعاندين على عدم الآخر او بعدمه على وجوده فيكون مشتملا على حملية حاكمة بالملازمة
بينهما ويسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا ومانعة جمع ان تعاندا
صدقا ومانعة خلو ان تعاندا كذبا فقط واخرى تدل على وضع الملزوم او
المعاند مطلقا او صدقا او رفع اللازم او المعاند مطلقا او كذبا ويسمى استثنائية
والثاني على اربعة اوجه لانه لا بد من شيء متكرر في المط ويسمى اوسط والمحكوم
عليه في المط اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر صغرى والتي
فيها الاكبر كبرى والاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في
الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في

متصلة او بالمعاندة ويسمى شرطية صح
فقط صح
[illegible] صح

في الكبرى فالاول اما ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او بعضه وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط او سلبه عنه على صدق الاكبر على كل
الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه والثاني ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر عن
كل الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او سلبه عن
بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذكر شرط
ان يتحد زمان السلب والايجاب او يكون احدهما دائما والثالث ان
يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط او احدهما عليه والآخر
على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدق الاصغر على كله وسلب
الاكبر عن كله او بعضه او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن بعض الاصغر
والرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر او
بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدقه على كله او بعضه وسلب
الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او سلب الاصغر عن كل
الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر فالقرائن
القياسية المنتجة ثلاثة وعشرون اربع استثنائية وتسعة عشر اقترانية
والكلام المستقصى فيها في الكتب المنطقية الثالث في مواد الحجة الحجة اما
ان تكون عقلية او نقلية والاولى اما ان تكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا
ودليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او مشبهة باحدهما
وتسمى مغالطة والمبادئ اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور

كله على سلب الاكبر
اي الاوسط

طرفيه ويسمى اوليات وبديهيات او بواسطة تتصورها الذهن
عند تصورها مثل الاربعة زوج ويسمى قضايا قياساتها معها او
الحس ويسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما معا والحس هو
حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير
يجزم العقل بامتناع تواطؤهم على الكذب ويسمى متواترات
او غيره مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث
يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما ولا اكثريا
كترتب الاسهال على شرب السقمونيا ويسمى تجربيات وقد يكفي
المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس ويسمى حدسيات واما المظنونات فمقدمات
يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا واما
المشهورات فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة او بسبب رقة
او حمية مثل الظلم قبيح والعدل حسن وكشف العورة مذموم
ومواساة الفقراء ممدوح واما مقدمات المغالطة فقضاء
الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس كما قيل كل
موجود فانه جسم او حال في جسم وقد يستعمل فيها المخيلات
وهي قضايا يذكر لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه وقد
يكون صادقة والاكثر لا يستعمل فانما يستعمل في القياسات الشعرية
والثانية كما صح نقله عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم م

وهو انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة
العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل
والنسخ والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح اذ العقل اصل
النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع يجر الى تكذيبه
ايضا **الفصل الرابع** في احكام النظر وفيه مباحث الاول
ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمنية انكروه مطلقا والمهندسون
في الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء
وعلم معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم منه وجود
اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وايضا من علم ان العالم ممكن
وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا احتجت السمنية بوجوه
ا ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه
وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل
ب المطلوب ان كان معلوما فلا طلب وان لم يكن معلوما
فاذا حصل فكيف يعرف ج ان الذهن لا يقوى على استحضار
مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا انا م
في تلك الحالة التوجه الى اخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج واجيب عن معاص
الاول بان العلم به وباستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له
ضروري وظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني بان
طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعيينها فاذا حصل تميز عن

وانما يحتج بالجواب بالنسبة [illegible] وان كان [illegible] ايضا لا ان الجواب عن [illegible] قد تقدم

غيره نظر فيه وعن الثالث ان الذهن يستحضرها كما يستحضر
طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة او المعاندة بينهما واحتج المهندسين
بوجهين آ ان التصديق موقوف على التصور وذات الله
تعالى غير معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني
فلا يكون محكوما عليه ب ان اقرب الاشياء الى الانسان هويته
التي يشير اليها بقوله انا وانت ترى في مباحث النفس اختلافات
كثيرة في انها ما هي وكيف هي فما ظنك بالبعيدة عن الاوهام
والعقول واجيب عن الاول بان التصديق موقوف على تصور
الطرفين باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك وعن الثاني انه دليل
على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل
يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت
فيه الاهواء والسلف منعوا عنه الا الافراد من الاذكياء بل
الكلام في الامتناع فروع آ النظر الصحيح يعد الذهن
والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة عند الشيخ ابي الحسن
الاشعري رحمه الله ووجوبا عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر
يولدها في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود
آخر كحركة اليد والمفتاح ونحن لما بينا ان استناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء ب لا شبهة انه لا بد من استحضار
المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لها والا لما

تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه ج المشهور ان النظر
الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان
كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا الثاني في انه كاف في
معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم وبرهانه ما ذكرنا واحتجت
الاسمعيلية بان الخلاف والجدال مستمر بين العقلاء في ذلك ولو
كفى العقل لما كان كذلك وايضا فالانسان لا يستقل بتحصيل
اضعف العلوم فكيف باصعبها واجيب عن الاول لو كانوا اتوا
بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك وعن الثاني بان العسر مسلم
ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي والحجج ويزيح الشكوك
والشبه كان اوفق انما النزاع في الامتناع الثالث في وجوب
النظر في معرفة الله تعالى واجب اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض ونحوه واما عند المعتزلة فلان
المعرفة واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب واعترض عليه بان مبناه على حكم
العقل وسياتي الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة
التكليف بالمحال وكلها ممنوعة وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه فدل على ان الوجوب
ليس الا من الشرع وقيل لو وجب من الشرع لزم افحام
الانبياء عليهم السلام فان المكلف لا ينظر حتى يعلم وجوبه ولا يعلم

بانهم

اي على دليل المعتزلة

وهو العقاب قبل البعثة

ما لم ينظر قلنا لو وجب عقلا لافحم الضال لان وجوب النظر غير
ضروري اذ هو متوقف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة
الكتاب الاول في الممكنات وفيه
ثلثة ابواب الباب الاول في الامور الكلية وفيه فصول الفصل
الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج
وهو الموجود او لا وهو المعدوم ومنا من ثلث القسمة وقال
المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار
غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحدوا الحال بانه صفة
غير موجودة في نفسها قائمة بموجود وقال اكثر المعتزلة المعلوم
ان تحقق في نفسه فهو الثابت والشيء وان لم يتحقق كالممتنع
فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود
والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت
اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفي وزاد مثبتو الحال منهم
فقال الكائن ان استقل بالكائنية فهو الذات الموجود وان
لم يستقل فهو الحال وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان
له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا
الموجود الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته
وهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في
موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون

كذلك وهو الجوهر والمتكلمون قسموه الى ما لا اول لوجوده
وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والمحدث الى متحيز
وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض والى ما يقابلهما لم يثبتوه
لانه لو كان لشاركه البارئ فيه وخالفه في غيره فيلزم التركيب
ومنع بان الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم
التركيب الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث
الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه آ انه جزء من
وجودي المتصور بداهة ب التصديق البديهي بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود
والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف تصورها
على تصور الوحدة والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا
فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان
بديهيا فطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد قلنا بداهة التصديق
متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته
ولقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور الجزء باعتبار
لا على تصور حقيقته ولا يلزم من تصوره بداهته ج الوجود
اما بسيط لاستحالة تركبه من الموجود فنقيضه فلا يحد ولا
يرسم اذ لا شيء اعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة
الثاني في كونه مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور

وخالفهم الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشئ ونتردد في كونه واجبا
وجوهرا وعرضا وتقسيم الموجود اليها ومورد القسمة مشترك
واستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر
العقلي ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله الثالث في كونه زائدا
خلافا للشيخ مطلقا والحكماء في الواجب اما في الممكنات فلانا
نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى نقوم
عليها البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم
ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهيات متخالفة والوجود
مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءها والا لكانت لها فصول تشاركها
في مفهوم الوجود ويكون لها فصول اخر وتسلسل واحتج الشيخ
بانه لو زاد لقام بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي هي واما
في الواجب فلوجوه ١ انه لو تجرد لتجرد لغيره والا لنافت
لوازمه فيكون ممكنا قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا
فيحتاج الى عدمه فيمتد الوجود مشكل قلنا ان سلم فلا تمنع المساواة
في تمام الحقيقة والا لزم تركب الوجود والمبانية الكلية بين
الوجودين وقد بان فسادهما وايضا فالواقع على اشياء بالتشكيك
لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست
لزم الخ وان تباينت كان كل واحد منها مخالفا للآخر بالذات
ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى ٢ مبدأ

مبدأ الممكنات لو كان الوجود وجب لشاركه كل موجود والا لكان
السلب جزءا منه فيقبل التجرد شرطا نادرة فيكون كل وجود سببا
الا ان يكون لا تخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله الثالث
ان وجوده معلوم وذاته غير معلومة موجود غير ذاته احتج
الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه فاحتاج الى
سبب مقارن وهو ذاته متقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم
التسلسل او ما يكون ممكنا واجيب بان العلة المقارنة
لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة
لوجوداتها واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها
ليس بالوجود فرع اتصاف الشئ بالوجود ليس
لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه
موجودا فلو تعلل كونه موجودا به لزم الدور الرابع في
ان المعدوم ليس بثابت المعدوم ان كان ممتنعا فهو منفي
او اخص منه وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت
وان كان اعم منه لكن نفيا صرفا والا لما وقع بين الخاص
والعام وكان ثابتا وهو مقول على المنع فالمنع ثابت
هذا خلف اصحاب المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما
ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم
ثابت وبان الامتناع نفي لانه صفة للممتنع المنفي فالامكان

ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت واجيب بان الاول
منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات ونفس
الوجود وعن الثاني بان الامكان والامتناع من الامور
العقلية على ما سنبينه الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه
وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام
الحرمين اولا واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك
ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده لا
ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه يتصف بما ينافيه وبان
السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية
فان وجدا كان احدهما قائما بالآخر والا لاستغنى كل
منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان كذلك
لزم قيام العرض بالعرض وهو محال كما سنذكره وان
عدما او احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ان م
ظاهر الامتناع والجواب عن الاول الوجود موجود
وجوده ذاته وتميزه عن سائر الموجودات بقيد
سلبي فلا تسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احدهما موقوف
على قيام الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى بها
والامتناع ممنوع او التركيب في العقل لا في الخارج وفيه
نظر

الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول انه
لكل شيء حقيقة هو بها هو وهي مغايرة لما عداها فالانسانية
من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما (من العوارض)
وتسمى المطلق والماهية لا بشرط شيء فان اخذت مع المشخصات بلا م
واللواحق بها سميت مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو
موجود في الخارج وكذا الاول لكونه جزءا منه وان اخذت
بشرط التعري عنها سميت مجردا والماهية بشرط لا شيء
وذلك انما يكون في العقل وان كان كونه فيه من اللواحق
الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط بتجريده
متباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق وبه ظهر ان م
ضعف ما زعم افلاطون لكل نوع شخصا مجردا ازليا ازليا
لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية الثاني
في اقسام الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة خارجية
اي ملتئمة عن اجزاء متميزة في الخارج كالانسان المركب
من البدن والروح والمثلث المركب عن الخطوط او
عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج كالمفارقات ان جعلنا
الجوهر جنسا والسواد المركب من اللونية والسوادية
والاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاجناس والفصول او
متباينة متشابهة كوحدات العشرة او متخالفة معقولة

كالهيولى والصورة او محسوسة كاعضاء البدن والصانع
فاما ان تكون وجوده باسرها او حقيقية كما سبق او
اضافية كاجزاء الاقرب او ممتزجة منهما كالسرير او
واما ان تكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء
الاول فروع آ قيل البسايط غير مجعولة اذ المحوج
الى السبب هو الامكان وهو اضافة فلا تعرض لها قلنا
اعتبار عقلي تعرض لها بالنسبة الى وجودها ب المركب
ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقي به وان
قام بغيره قام به جميع اجزائه او بعضه به والآخر
بالقائم به ج قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود
الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة له فيلزمه او لا
يكون مستغنى كل واحد منهما عن الآخر فيمتنع التركيب
عنهما قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة فلا
يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان اردتم
ما يوجبه فلا يلزم من عدم علية احدهما الاستغناء مطلقا
لجواز ان يكون الفصل شرطا لا علة للجنس ج في التعين
الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة والتشخص يأباها
فاذن فيه زايد وهو التشخص ويدل على وجوديته امران
آ انه جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا ب لو كان

التعين عدميا لكان عدما للتعين آخر فيكون احدهما ثبوتيا
وهو مماثل للآخر فيكونان ثبوتيين والقائلون بامتناع التماثل
اذ لو تماثلت لما تحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية
لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وانكره المتكلمون
بوجوه آ انه لو زاد لتشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين
آخر ولزم التسلسل واجيب بانه مقول على افراده
قولا عرضيا كالماهية وانها متخالفة بالذات فلا
حاجة لها الى تعينات اخر ب اختصاص هذا التعين
بهذه الحصة يستدعي تميزها فيلزم الدور ونوقض
باختصاص فصول الاجناس واجيب بانه يقتضي
تميزها معه لا قبله ج انضمام التشخص الى الماهية
يستدعي وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم
فوجودها ان اقتضى تعينا آخر ويلزم التسلسل اولا وهو
المط واجيب بان الوجود معه فروع قال الحكماء الماهية
ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لامتناع
التخالف بين لوازم الطبيعة الواحدة والا فيعلل تشخصها
بتشخص موادها واعراض تكتنفها فيتعدد بتعددها
قيل علية تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقائقها
تعددها والا التسلسل المواد والعوارض الى ما لا نهاية له لكنها ابداع الفاعل
المختار

الفصول

هام

الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
وفيه مباحث الاول في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج
اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا لكان نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب والى الامكان بالامكان والا لامكن
الواجب ووجب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل ولان
اقتضاء الوجود ولا اقتضاءه المحوج الى الايجاد السابق
على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن
فلو وجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف قيل يناقضان
الامتناع العدمي فيكونان وجوديين قلنا النقيض ما يكون
عدما للموجود خارجيا يكون موجودا لا نقيض للاعتبارات
العقلية واما القدم والحدوث فلانهما لو وجدا لقدم القديم
وحدث الحدوث ولزم التسلسل ٢ في احكام الوجوب
لذاته ١ انه ينافي الوجوب لغيره والا ارتفع بارتفاعه فلا يكون
واجبا لذاته ٢ انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة
للمركب ٣ انه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على الذات والا
لاحتاج وامكن وما قيل انه نسبة بينه وبين الوجود فثابتة
فمردود ينافي الغرض المذكور ٤ انه لا يكون مشتركا بين
اثنين وسنذكره وقالوا اذا اتصف بصفات فالوجوب
الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به ٣ في احكام

الامكان ١ انه محوج للوجود الى السبب لان الممكن لما استوى
اليه طرفاه امتنع وجوده الا بمرجح والعلم به بديهي والفرق
بينه وبين قولنا الواجب يتصف بالانتساب ونحوه للالف
قيل الحاجة ليست ثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة
الممكن فيكون لها حاجة اخرى وتسلسل ولكانت متقدمة
على موصوفها المنسوبة هي اليه لتقدمها على التاثير المتقدم
على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها لو وجدت
لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فيستدعي
مؤثرا له مؤثرية اخرى وتسلسل وايضا فالتاثير حال
الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين
وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح لاحتاج العدم
ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا واجيب عن الثلاث
الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا
يكون الذات محتاجا او مؤثرا كما ان القول بان العدم
ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون معدوما والمراد
من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وايضا
العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء او يحتاج الى شيء اجلى
لا يقبل التشكيك وعن الرابع بان العدم ان لم يوصف
بالامكان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه اثرا ويكون

المؤثر فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود
الموجود والصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث
او الامكان مع الحدوث وليس كذلك لانه صفة المتاخر عن
التأثير المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا منها
ولا شرطا لتأثير علتها الثاني لا يكون احد طرفيه اولى به
لذاته لانه ان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان
يطرأ لسبب فيفتقر الاولوية الى عدمه او لا لسبب
فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن
كان الاول واجبا الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره
عن موثره لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب
السابق واذا وجد محال وجوده لا يقبل العدم وهو
الوجوب اللاحق فالوجوبان عرضا للممكن لا من
ذاته الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء
لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان ضروري
والا لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا ولاحتاج
في امكانه الى سبب قيل تأثيره اما في حاصل وهو
محال او متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعني بالتأثير
دوامه لا تجدده واما موثره البراهين في القدم وهو بتاقي
ما تقرر المختار لانه فعل مسبوق بقصد المغايرة

لعدم التأثير فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء
جهم انما استندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم
انه موجب ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى
ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات
قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا الاحوال الخمسة الاول منها
وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية
وهي حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع مميزة للذات
الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
وقد يفسر بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا قال
الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة
ومدة اما الاول فلان امكان المحدث موجود قبله فيكون
له محل غير المحدث وهو المادة واما الثاني فلان عدمه
قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذات
والشرف والمكان فهي بالزمان واجيب عن الاول
بان الامكان عدمي وعن الثاني بان القبلية قد تكون
بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتهما
الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة للوجود

والماهية فان الكلي من حيث هو كلي موجود وانسان
وليس بواحد وكذا الكثرة ثابتة في الخارج لانها حق
من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدمية لكانت
عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون
المتضايفان عدميين وهو محال والوحدة وجودية والكثرة
مجموع الوحدات فيكون وجودية وعورض بان الوحدة
لو وجدت لكانت مشاركة في كونها وحدات ومتميزة
بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم التسلسل
والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية
فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليس احدهما
عدم للاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفا لتقوم الكثرة بها
بل بالعرض لكونها مكيال الكثرة وهو اضافة تعرض
لها الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس
مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص وان لم
يمنع فهو واحد من وجه كثير من وجه وجهة الوحدة ان
كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت
جزءها فهو الواحد بالجنس او بالفصل وان كانت
خارجة فهو الواحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن
والثلج في البياض او بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك

والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له
مفهوم سواه فهو الوحدة وان كان فاما ان يكون ذات
وضع وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق وان كان
قبلها وتشابهت اجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فهو
فهو الواحد بالاجتماع ويسمى الواحد بالاتصال المقدارين
متلاقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية ومتلازم طرفاهما
بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر وايضا فالواحد
ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو
الواحد الغير التام والتام اما طبعي او وضعي او صناعي كزيد
ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة
وبالعرض ان كان في الكم يسمى مساواة وان كان في الكيف
يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة وان
كان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في وضع يسمى موازاة
وان كان في الاطراف يسمى مطابقة الثالث في اقسام
الكثرة كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا الغيران
ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر فهما غيران والا فصفة وموصوف
او كل وجزء ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره
وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية

فمتماثلان والا فمختلفان مثلا فمان ان اشتركا في موضوع
كالسواد والحركة فانهما تعرضان للجسم متساويان ان
صدق كل واحد على ما يصدق عليه الآخر ومتداخلان
ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق
الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فكل واحد
منهما اعم من الآخر من وجه واخص من وجه ومتباينان
ان لم يشتركا فمتقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع
واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين
وامكن تعقل احدهما عن الآخر فضدان كالسواد والبياض بالذهول هـ
وان لم يمكن فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما
وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا
للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالبصر
والعمى فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر فيه وجود
الموضوع في وقت يمكن اتصافه به فملكة وعدم مشهوران
وان لم يعتبر فسلب وايجاب قيل السواد من حيث
هو ضد البياض مضاف قلنا المضاف حيثية السواد
لا هو قيل المتقابل تحت المضاف فكيف يكون المضاف
تحته قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المتقابل وهو
اعم لصدقه على الايجاب والسلب وتحته التقابل اي
الذات معه لا

الضد هـ

بالاول هـ

الذات وجميع فروع المتقابلين لا يجتمعان والا لاتحدا
بحسب العوارض ايضا فيكونان هو هو لا مثلين الثاني
التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد انما هـ
من المضافين والضدين انما يقابل الآخر لاستلزامه
عدمه والا فهما كسائر المتباينات الثالث السلب والايجاب
لا يصدقان ولا يكذبان واما المضافان فيكذبان بان يخلو
المحل عنهما والضدان لعدم المحل واتصافه بالوسط
كالفاتر واللاعادل واللاجائر وخلوه عن الجميع
كالشفاف في العدم والملكة لعدم الموضوع وعدم
استعداده لها الرابع المتضايفان يتلازمان طردا وعكسا
والضدان قد يلزم احدهما المحل على البدل فيتعاقبان كالصحة
والمرض والا يتعاقبان كالحركة من الوسط اليه ومنه
فانه لا بد وان يكون بتوسطهما سكون في المشهور وقد
يلزم احدهما كبياض الثلج الخامس الاستقراء دل على
ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين
تحت جنس واحد وان المتباينين لا يفضل احدهما شيء
واحد الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه
مباحث الاول في اقسام العلة وهي اربعة لان ما يحتاج
اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا يكون والاول اما ان الشيء يكون هـ

الجسم

به بالفعل وهو الصورة أو بالقوة وهو المادة والعنصر في الوجود صح
والقابل في الثاني إما أن يكون مؤثرا فيه وهو الفاعل أو في
مؤثريته وهو الداعي والغاية والثاني في تعدد العلل والمعلول
المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة وإلا
لاستغنى بكل واحدة عن كل واحدة فيكون مستغنيا ومحتاجا
عنهما إليهما وهو محال والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين
كالسواد والمركب فلا يتعدد آثاره وكذا البسيط إن تعددت
الآلات والمواد وإن لم يتعدد فمنعه جمهور الحكماء وتمسكوا
بأن مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فإن دخلا أو أحدهما
في ذاته لزم التركيب أو خارجا كانا معلولين فيعود الكلام
ويلزم التسلسل وأجيب بأن المصدرية من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الخارج وعورض بأن الجسم يقتضي
التحيز وقبول الأعراض الموجودة عندكم مع بساطته الثالث
في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات
المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة
للنار والرابع قيل الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لأن
القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث
هو فاعل يستلزم ولأن القبول غير الفعل فلا يكون مصدر الشيء بانفراده
أحدهما مصدرا للآخر قلنا عدم استلزامه لا ينافي استلزامه

ما عينا وآخر وبهذا أبطل قسمة القابل إلى المقبول بالإمكان
العام والقول بأن البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق

الباب الثاني في الأعراض وفيه فصول

الفصل الأول في المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الأول
في تعداد أجناس الأعراض المشهور انحصار الأعراض في
المقولات التسع وهي الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد
والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره كالألوان والأين وهو حصول الشيء
في المكان والمتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في
وقت كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
بعض أجزائه إلى بعض وإلى الأمور الخارجة كالقيام والاستلقاء
والإضافة وهي النسبة الحاصلة العارضة للشيء بالقياس إلى
نسبة أخرى كالأبوة والبنوة والملك وهي هيئة الشيء الحاصلة
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وأن
يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا
وأن ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا
واعلم أن الوحدة والنقطة خارجتان عنها وأن حصرها
غير معلوم لاحتمال كون كل واحد منها أو بعضها مقولا على ما
تحتها قولا عرضيا وأن العرض ليس لها لأن عرضيتها مفتقرة إلى
البيان

حينئذ

الثاني في امتناع الانتقال اجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا
بان تشخص افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا
انحصرت انواعها في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها
لتوقف حلولها على تعينها فهو لمحالها فلا تنتقل عنها بخلاف
الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو
حاصل له باعتبار الحيز الثالث في قيام العرض بالعرض
منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز
تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا وهو
ضعيف اذ القيام هو الاختصاص الناعت وان صفات
الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم لا يجوز ان
يكون تحيزه محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء
بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة فانها المنعوتة
بهما دون الجسم الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك
بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبانه لو بقي لامتنع
زواله لانه لا يزول لنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا
ولا لموجب وجودي كطريان الضد فان وجوده مشروط
بعدم الضد الآخر والا اجتمعا وان شرط فانه الجوهر
فيعود الكلام اليه فيلزم الدور ولا لفاعل اذ لا بد له
من اثر فيكون موجدا لا معدما واجيب عن الاول بمنع
المقدمتين وعن

وعن الثاني بان عدمه يقتضيه ذاته بعد ازمنة
والملازم مشترك او هو ثبوت مباين عن محله او انتفاء شرط
هو عرض لا يستمر او فاعل ولا نم ان اثره لا يكون
عدما متجددا وقد تمسك به النظام في امتناع بقاء
الاجسام الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين
ولامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير
المحسوس في ذلك وللزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب
تعرض لامرين وقال ابو هاشم التاليف يقوم بجوهرين
والا لما امتنع عن الانفكاك كالمجاورين ولا يقوم بالاكثر
والا لعدم بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤتلفين واجيب
بان احالة عسر الانفكاك الى احتياج التاليف الى محلين
اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الآخر او اتفاق الفاعل
المختار الفصل الثاني في مباحث الكم الاول في
اقسامه الكم ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو
المنفصل ويسمى العدد والى اجزاء تشترك وهو المتصل
فان لم تكن قار الذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان
انقسم في جهة واحدة فهو الخط وهو منتهى السطح كما هو منتهى

بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط وهو نهاية
الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي
والثخن والثخن حشو ما بين السطوح فان اعتبر
نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق
العمق على البعد المقاطع للطول وهو البعد المفروض اولا
وقيل الطول الامتداد بين المتقاطعين في السطح والآخذ
من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع الى
اسفله والعرض وهو المفروض ثانيا والامتداد الاقصر
والآخذ من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان
الى ذنبه والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع
اضافات الثالث في الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات
ما يكون كما في نفسه والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان
فانه وان كان متصلا بالذات فهو متصل بالعرض لقيامه بالحركة
المنطبقة على المسافة ومنفصل اذا قسم بالساعات او محلا له
كالجسم والمعدود او حالا في محله كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر
او متعلقا به كالقوة المتناهية والغير المتناهية بحسب تناهي
آثارها ولا تناهيها عددا او زمانا الثالث في عرضية هذه الكميات
قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات
عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق وان المقادير فهي

الجسمية او جزؤها بناء على ان الاجسام مركبة عن
اجزاء لا تتجزى وليست هي اجزاء زائدا عليها والا انقسمت
بانقسام الجسم الذي هو محلها فيقسم الخط عرضا
والسطح عمقا هف قيل ليست هي من الاعراض السارية
فلا يلزم انقسامها واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن
في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وان
كان فاما ان يوجد بتمامه في كل واحد فيقوم الواحد بالكثير
او لا بتمامه فيلزم القسمة احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد
تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة
بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي
المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى فلا يكون جوهرا
واجيب عن الاول بان المتغير هو الشكل واوضاع اجزاء
الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات الرابع في الزمان من
الناس من انكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع
الماضي والحاضر فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان
ولو لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا
يتحقق الا مع الزمان وتسلسل واجيب بان تقدم الماضي
بذاته لا بزمان آخر والمثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا
اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة واخرى

عرضية

بحث الوحدة

اعني الكم المتصل القار الذات

اسرعتا معا

مثلها قطعتا المسافة معا وان تاخرت الثانية في الابتداء
ووافقت في الوقوف قطعت اقل وكذا ان وافقتها
اخذا وتركا وكانت ابطا فمن اخذ الاولى وتركها
امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها
ببطوء معين ومن اخذ الثانية وتركها اقل من ذلك بتلك
السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون
قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من المعدوم كذلك ٢ كون
الاب قبل الابن ضروري فتلك القبلية ليست وجودية
ولا عدمية لانا نتعقلها مع الغفلة عنها ولا امرا عدميا
لانها نقيض اللاقبلية فهي اذن زائد ثبوتي واجيب بان
هذه الامكانات امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وكذا
القبلية ثم اختلفوا فقيل انه مجرد لا يقبل العدم والا
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان
فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد بان المحال انما لزم
من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وقيل
هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام وخلله ظاهر
وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان الحركة
هي اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها
وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على

انه يقبل المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم
ولا يكون منفصلا والا لانقسم الى ما لا ينقسم فهو متصل غير
قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع وله ما ذكر لا يكون المسافة
ولا المتحرك ولا شيئا من هيئاته القارة فيكون هيئة غير
قارة وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة
تنقطع والزمان لا ينقطع ويكون اسرع الحركات لان الزمان
يتقدر به الحركات وهو الحركة اليومية واعلم ان مدار
هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك انما
يثبت لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود
لذاته وان كان كونه كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان
يكون له محل اما بالعرضية او لمجاورته لحوج الى الحالة ح
المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك
ينتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال
خارج عن الممكن لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو
السطح الباطن الحاوي المماس للظاهر المحوي عند ارسطو والبعد
المجرد الموهوم الذي ينفذ فيه الجسم عند شيعته المفروض عند
المتكلمين ولنا الاول ان المكان هو السطح او الخلاء والثاني باطل
لوجوه الاول انه لا يكون عدما والا لما قبل الزيادة والنقصان
ولا وجوديا لوجوه ١ انه لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل

بيبانو صح

[illegible]

البعدين واتحادهما ونحو من ذلك يفضي الى نحو من تولخل
العالم في حيز جملة وهو محال ب ان تحرك لا يكون لنفسه
ولا للوازمه ولا لكان كل بعد محدودا ولا للعوارضه
ولا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو
محال ج البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز وكان هناك بعد
متداخل الى غير النهاية وان سلم كان لها من حيث ابعادها بذاتها
قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع
عنها ان كان هو الذات او كان لازمها لم يتحرك الاجسام لما
فيها من الابعاد وان كان مما يعرض لها فطبيعتها من حيث هي
قابلة للحركة ويعود الالزام الثاني انه لو كان خلاء فرضنا
وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة وفي فرسخ
خلاء عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوامه الاول
ساعة فزمان ذي العائق كزمان عديم العائق هف الثالث
لو كان خلاء سواء كان عدما او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم
في بعض جوانبه اولى فلا يسكن فيه ولا يميل اليه والجواب عن
الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم
الاحساس بهما معا لا يستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد
من حيث هي لا تقتضي الغنى ولا الحاجة ولا تقبل الحركة مجردا
وذلك لا يوجب امتناع حركته مطلقا وعن الثاني ان الحركة

[illegible]

لذاتها تقتضي زمانا والا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان كيف
كانت وكل نقلة فهي على مسافة منقسمة متحركة بانقسامها
الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة بحسب هذا
الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع
ساعات وعن الثالث بان الخلاء بعد متشابه مساو
لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض الجوانب
لما بينهما من الملائمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد
وعورض بان القول بالسطح باطل والا لتسلسلت
الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة ولما
كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا لا ينقلب سكونه
بقاء نسبته الى الساكنات لان بقاء النسبة معلل بسكونه
وللزوم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا
لكعبت شمعة مدورة وبالعكس والدليل على امكان الخلاء
انه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط اول
زمان الارتفاع ولو لم يكن خلاء للزم من حركة بقية تداخل جملة
العالم لا نتقال متخلخل وراءه ومتكاثف قدامه لان
زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى
وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع الفصل الثالث
في الكيف لاستقراء ذلك على انحصار هذه المقولة في اربعة

[illegible]

اقسام الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات
والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في
اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات
والا فانفعالات لانفعال الحس عنها اولا ولانها تابعة للمزاج اما
بالشخص كحلاوة العسل وصفرة الذهب او بالنوع كحرارة النار وبرودة ن
الماء وهي تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة الى الملموسات وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات اوائل لتكيف
البسائط بها اولا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة
والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات
وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى
المشمومات وهي الروائح الثاني في تحقيق الملموسات البرودة
الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها والحرارة تقتضي
تفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف
فالالطف فينضم كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبيعته الا
اذا كان الالتيام شديدا فتفيد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف
والكثيف قريبين في الاعتدال لما منعهما من التلازم والتجاذب التلازم
كما في الذهب وتليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد
وتصعيدا بالكلية ان فوتت فاللطيف اكثر ولا شبهة ان الحرارة
الغريزية مغايرة للحرارة النارية وكذا الحرارة الفايضة عن

في الغاية لم تقو الحرارة على الكثيف ايضا كالطلق

9

الكواكب وقيل هي حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث الحرارة
بالحركة ولذلك التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت
العناصر العلوية فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك
لا تقبل السخونة فلا تتسخن وما تسخن فاحتا بجاورها واما البرودة
فقيل هي عدم الحرارة ورد بان المحسوس ليس عدم الحرارة
ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم الحار احساسا بالبرودة
واما الرطوبة فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق
والانفصال لا يقال فيكون العسل ارطب من الماء اذ هو الصق
منه لانه ينفصل بعسر وقال الحكماء هي كيفية توجب قبول التشكل سهولة م
وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد
في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع
بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا
واليبوسة مقابلها على الرايين واما الخفة والثقل فهما
قوتان تحرك من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة او
هابطة ويسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا
وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبعي لامتناع المدافعة
عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان
على غيره وقسريا كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمعان
الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل والسيال

اي لا تتسخن الافلاك بذواتها واذا كان كذلك لم تسخن بما ورهاء من العناصر [illegible] سيد

استحال ان يكون التراب [illegible] سيد

المتجدد والى جهة ان قسرناه بما يوجب المدافعة لانها
ولذلك يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا
اختلفا في الصغر والكبر والصلابة وهي عبارة عن ممانعة
الغامز واللين عدمها وقيل هما كيفيتان تقتضيان فيهما
والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواؤه
وهما من مقولة الوضع الا اذا فسرتا بكيفيتين تابعتين
للوضع **الثالث** في كيفيات المبصرات اما الالوان فظاهر
المحسوسات ماهية وهلية وقيل البياض يتخيل من
مخالطة الهواء للاجسام الشفافة الصغار كما في الثلج والبلور
المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم
وعدم غور الضوء فيه واجيب بان ذلك قد يكون سبب
حدوثهما والبياض يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق
ولبن العذراء فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران اثقل واكثف
والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب
منهما والحمرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود
الالوان مشروط بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اما
لعدمها او لمعاوقة الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق
فتعين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء
شرط ابصارها فلا ترى عند عدمه **فرع** الالوان

وفي المثال الثاني [illegible]

وقيل م

قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلطت بها اجزاء
صغار تضادها اختلاطا لا تتميز معه واما الاضواء فقيل
انها اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة بدليل
انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم واجيب
بمنع الصغرى ودليلها وعورض بانها لو كانت اجساما تتحرك
بمقتضى طباعها لتحركت الى جهة واحدة وايضا لو كانت اجساما
تتحرك بمقتضى طباعها لتحركت الى جهة وكانت محسوسة لسترت
ما تحتها وكان الاكثر ضوءا اكثر سترا والواقع خلافه وان لم تكن
محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون ومنع
بانه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة ثم ان
منها ما هو اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته ويسمى
ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت
الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نورا
وظلا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف به وانما لا يحس به
كما يحس بالجدار المضيء لضعف لونه والذي يترقرق على
الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما
للشمس والا فبريقا كما للمرآة والظلمة عدم النور عما
من شانه ان يكون نيرا وقيل هي كيفية تمنع الابصار

ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة
نارا توقد لقربه وما حولها ولقائل ان يقول الجالس في الظلمة
محيط بالمرئي لا بالرائي **الرابع** في تحقيق المسموعات الحروف
كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل
والخفة وهي تنقسم الى مصوت وهي حروف المد واللين
والى صامت وهو ما عداها والمشهور ان السبب الاكثري
للصوت تموج الهواء بقرع او قلع عنيف وان الاحساس
به يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب
الرياح ويتخلف مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس
ولانه لو وضع انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع
غيره وانه محسوس في الخارج والا لما علمت جهته والصداء
صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس
الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون لطيفا او
كثيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او المعتدل
منهما فيفعل الحار في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة
وفي المعتدل ملوحة والبارد في الكثيف عفوصة وفي
اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف
حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة وقد
يطلق التفه على ما لا طعم له او لا يحس بطعمه كالنحاس فانه

لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس به وقد يجتمع طعمان كالمرارة
والقبض في الحضض وتسمى البشاعة والمرارة والملوحة في
السبخة وتسمى الزعوقة **السادس** في المشمومات الروائح
الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة تسمى منتنة وقد يقال
رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنها وليس لانواعها
اسماء خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف
بها الى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي
الرائحة والله اعلم **اما القسم الثاني** اعني الكيفيات النفسانية
فهي الحيوة والصحة والمرض والادراكات وما يتوقف عليه الافعال
كالقدرة والارادة فما كانت منها راسخة سميت ملكة وما ليس
كذلك سميت حالا ولنبين مباحث الاول في الحيوة وهي قوة تتبع
الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى واستدل
الحكماء على مغايرتها لقوى الحس والحركة والتغذية بان عضو
المفلوج حي وليس بحساس وعضو الذابل حي وليس بمتغذ
والنبات بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة
لجواز ان يمنعها عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لانه
لو سلم لزم ان لا يطلق لفظ القوة عليه لا عدمه وبان غاذية
النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها
الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع بانها ان قامت بالمجموع

واتحدت كان الواحد حالاً لا محالاً وهو محال وان تعددت كان كل واحد مشروطا بالآخر وفيه نظر والموت عدم الحيوة عما من شانه هي وقيل كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والعدم لا يخلق وفيه بان المعنى بالخلق هو التقدير الثاني في الادراكات وهي اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس واما باطنه وهي تنقسم الى تصورات وتصديقات فالتصديق اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون لموجب اولا والثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد اولا وهو العلم والثاني اما ان يكون متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة والعقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا هو الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يوجب كون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا معا عند تصورها والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فمحتمل وان ارادوا ما شارك الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور قد يكون جوهرا والشيء قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين لا يقال العاقل والمعقول والعقل واحد لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم

من الذي حضر عنده ما يغايره لان حضور الشيء عند نفسه حق وقيل تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشيء نفسه وقيل صفة توجب العالمية وهي حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات

فرعان

على القول بالصورة الصورة العقلية تفارق الجسمانية في انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول في مادة هي اصغر منها ومندفعة بما هو اقوى منها

الثاني الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها فانها صورة جزئية في نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلي او لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سواء والعلم اجمالي متعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها وتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد منها وفعلي مثل ان تتصورت فعلا فتفعله وانفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته

مسئلة للنفس اربع مراتب ١ استعداد التعقل ويسمى العقل الهيولاني ٢ ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وهي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف ٣ ان تحصل النظريات بحيث يمكن منه استحضارها ويسمى العقل بالفعل ٤ ان يلتفت اليها ويسمى العقل المستفاد

الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر

وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقاً
والفلكية عند من يجعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثاني والقوة
العنصرية خارجة عنهما وهي غير المزاج لانه من جنس [illegible]
وتأثيره من جنس تأثيرها والقدرة ليست كذلك والقوة مبدأ الفعل
مطلقاً وقد يقال لامكان الشيء مجازاً والخلق ملكة بها تصدر عن النفس
افعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة
القدرة الى الضدين على السواء ومنه ذلك الارادة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف
الارادة فمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له
ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض والعزم جزم الارادة
بعد التردد **الرابع** اللذة والالم بديهيا التصور وقولهم ادراك
الملائم والالم ادراك المنافي وفيه نظر لانا نجد من انفسنا حالة
مخصوصة ونعلم انا ندرك ملائماً ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك
او غيره وبعد من المكابرة فاللذة لحلاها او احدها وما قيل من
ان اللذة دفع الالم خطاء لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه
الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق
الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها تصدر
الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما
الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك فغني عن البيان

واما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهي اما ان
تكون عارضة للكميات وحدها اما للمتصلات كالاستقامة
والاستدارة والانحناء والشكل واما للمنفصلات كالزوجية
والاولية والتركب واما ان تكون مركبة عنها وعن غيرها
كالخلقة المركبة عن الشكل واللون **اما القسم الرابع** وهو الكيفيات
الاستعدادية فهي ان كانت استعداداً نحو اللاقبول تسمى
كالصلابة تسمى قوة وان كانت استعداداً نحو القبول تسمى
ضعفاً ولا قوة **الفصل الرابع** في الاعراض النسبية
وفيه مباحث الاول في هليتها انكرها جمهور المتكلمين الا
الاين وقالوا لو وجدت لوجب حصولها في محلها وتسلسل
احتج الحكماء بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار فهي
اذن من الخارجيات وليست اعداماً لانها تحصل بعد
ما لم تكن ولا ذوات للجسم لانه لا ينتقل الى الغير ونوقض
بالفناء والمضي **الثاني** في الاين وسماه المتكلمون كوناً فقالوا
حصول الجوهر آنين فصاعداً في مكان واحد سكون وفي
مكانين حركة وحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون وقالت
الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث ما هو بالقوة
وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالاً وتفارق غيره من حيث ان حقيقتها ليست الا التادي الى

الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه وممكن الوصول ليتأتى — حصوله م
التأدي اليه فيكون كمالا ثانيا وذلك التوجه ما دام كذلك يبقى
شيء منه بالقوة والا لكان وصولا لا توجها فتبين انها كمال
اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب
مما قاله قدماؤهم وهو انها خروج عن القوة الى الفعل على
سبيل التدريج وذلك قد تكون في الكم كالتخلخل والتكاثف
وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم وانفصال وكالنمو
والذبول وهما ازدياد وانتقاص بكونان بهما وفي
الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء وتسمى استحالة
وفي كحركة الفلك وتسمى حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان — الوضع م
الى مكان آخر وتسمى نقلة ولا تكون في الجوهر لان حصوله دفعة
وتسمى كونا ولا في سائر المقولات فانها تابعة لمعروضاتها
ولا بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه وما فيه
وما له وما به والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها
وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين وقد
ينقل وينمو في آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ والمنتهى
لا محالة ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده وتنوعها بتنوع ما
منه وما اليه كالهبوط والصعود وما فيه كالاخذ من البياض الى
التصفر الى التحمر الى السواد والى الفستقية الى الخضرة الى

السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان
قدر تنوعه لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد او عارض
او معروض واحد واختلافها بالجنس باعتبار ما هي فيه
كالنقلة والاستحالة والنمو وتضادها ليس لتضاد المحرك
والزمان كما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة
الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض
او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما
نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما
صار مبدأ والاخرى منتهى وانقسامها بانقسام الزمان
وانقسام المسافة والمتحرك ولا بد لها من قوة توجبها
وتلك القوة ان كانت مسببة من سبب خارجي سميت الحركة
قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية
والا سميت طبيعية ولكل واحد منها سريعة وبطيئة والبطوء
ليس لتخلل السكنات والا لكانت نسبة السكنات المتخللة
بين عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة — حركات م
الفلك الاعظم على حركته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف
الف مرة فيمتنع ان لا يحس بحركاته القليلة المغمورة في تلك
السكنات وايضا لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا وسكن
الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث حتى يلزم الارتفاع بلا

الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية
معاوقة الطبيعة وفي الارادية ممانعتها والمشهور انه لا بد وان
تتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون لان الميل المحرك
للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين
وذلك الوصول في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان تكون بميل
آخر وحدوثه في آن آخر لاستحالة اجتماع الميلين الى الشيء الواحد
هو الميل عنه ويكون بينهما زمان والا لزم تتالي الآنات فيكون
الجسم في ذلك الزمان ساكنا ورد بمنع اجتماع الميلين وتتالي
الآنات

الثالث في الاضافة يطلق المضاف على الاضافة
وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهوري
ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود ووجوب الانعكاس
كما يقال اب الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقة او
محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك اذا حصل موضوع
احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى ثم منها ما يتوافق
في الطرفين كالتماثل والتساوي او يختلف اختلافا محدودا ككونه
نصفا وضعفا او غير محدود ككونه زائدا او ناقصا والاتصاف
بها قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق
او في احدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين والشمال وهي
تعرض سائر المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظم والكيف
كالاحر

والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل
كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات في شخصيتها
ونوعيتها وجنسيتها تابعة لمعروضاتها **فرع** التقدم على الشيء
قد يكون بالزمان كتقدم الاب على الابن وبالذات والطبع كتقدم
الكل على الجزء وبالعلية كتقدم الشمس على ضوئها وبالمكان كتقدم
الامام على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس
في سائر المقولات الخمسة مزيد بحث فلنتمم الكلام في الاعراض

الباب الثالث في الجواهر عند الحكماء

الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او
مركبا منهما وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم
تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل
جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا
وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب ينحصر في فصلين في
مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتأخرين
المتكلمين انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على
الزوايا القائمة واعترض بان الجوهر لم يثبت جنسيته والقابل
ان كان عرضا لم يمكن جزء الجوهر وان كان جوهرا دخل الجنس فيه
ويستدعي فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون
جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض

وانما قلنا بالجسم دون البدن كما هو المشهور لان البدن يطلق على الجسم ... اصطلاحا

ابحثنا انه مركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة
الجسم اظهر من ذلك الثاني في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين
الى ان الاجسام البسيطة الطبايع مركبة من اجزاء صغار
لا تنقسم اصلا وقيل من اجزاء غير متناهية وذهب الحكماء
الى انها متصلة في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات
لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات متناهية حجة
المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس
بواحد والا لفاتت به وحدته وانقسمت بانقسامه وايضا
وكل منقسم يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فيكون
منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة
لها وايضا هوية القسمين المتفاصلين من المنقسم ان
كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب والا كان التقسيم
اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين فعلى هذا لو شق
بعوضة براس ابرة سطح البحر اعدم البحر الاول
واوجد بحرا اخر وفساده لا يخفى فثبت ان كل جسم
ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء وفساده
لا يخفى ~~فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو~~
~~مركب من اجزائه~~ وتلك الاجزاء لا تنقسم والا لكانت
ذات اجزاء اخرى فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها

وهو محال لان كل عدد متناهيا كان او غير متناه فالواحد موجود
فيه فاذا اخذنا ثمانية اجزاء بحيث يكون في كل جهة حجم
يحصل جسم متناهي الاجزاء ويكون نسبة حجمه الى حجم سائر
الاجسام نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر لكن يزداد
الحجم بازدياد التاليف والنظم فلو كان جسم متناهي القدر
من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاجزاء المتناهية
الى الاجزاء الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف
ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع
المسافة لتوقفه على قطع اجزائها وقطع كل جزء مسبوق
بقطع اجزائها ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه وايضا
النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة فلو كان
جوهرا كما هو عندنا حصل المطلوب وان كانت عرضا
لم ينقسم محلها والا لانقسمت بانقسامه ايضا وايضا فالحركة
الحاضرة غير منقسمة والا لما كان الكل حاضرا فلا ينقسم ما
فيه فثبت ان الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال الحركة فيه
ليست الا الماضي والمستقبل لانه يوجب ان لا يوجد
الحركة اصلا احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه ١
ان كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه المضيء منه غير
المظلم لا يقال ذلك يتغاير وجهيه لانهما ان كانا جوهرين

ثبت الخط المدعى والا لزم تغاير محلهما ب انا لو فرضنا
خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء وتحت
الآخر آخر وتحركا على التساوي تحاذيا لا محالة على ملتقى
جزئين فيلزم الانقسام ج كلما قطع السريع بحركته جزءا
قطع البطيء اقل منه والا لزم ان يساويه في جزء ويقف
في آخر وقد بان فساده د الذي اجزاؤه وتر وكان ظله
مثليه كان مثله من الظل ظل نصفه فيكون له نصف فينتصف
الجزء المتوسط وقد برهن اقليدس على ان كل خط
يصح تنصيفه وهو يقتضي ذلك ه اذا فرض خط من ثلاثة
اجزاء على احد طرفيه جزء ويحرك الخط الى اليمين والجزء
الى اليسار فان انتقل الى ما فوق الجزء الثاني فهو ح لان
الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول وان انتقل الى ما
فوق الثالث فهو قطع جزئين حين ما قطع ما تحته جزءا واحدا
فينقسم الزمان والحركة والمسافة و الجزء متشكل
فان كان كرة فاذا انضم ما جزاء اخر وقع بينها فرج اجزاء آخر
لا تسع مثلها فيلزم الانقسام وان كان غيرها كان فيه
زوايا فينقسم ز اذا دارت الرحى فيها قطع الطوق
العظيم جزءا فالصغير اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم
الجزء او جزءا تاما فيتساوى الصغير والعظيم او يقطع

تارة جزءا ويسكن اخرى فتفكك اجزاء الرحى وكذلك
الفرجار ذي الشعب الثلاث ثم قالوا فالجسم متصل
في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها والقابل لها
ليس الاتصال لانه ينعدم عندها والقابل شيء هو المقبول فهو
شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى هيولى
ومادة والاتصال صورة واعلم ان دليل الفريقين على
الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية لا لان القسمة
الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء
المفروضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين آخرين
فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين وبالعكس لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة بالماهية
او متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك ويكون
تلك قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم
فلم لا يجوز ان يقال هو جزء الجسم والانفصال هو
التعدد والقابل لها الجسم فرع قالوا الصورة لا تنفك
عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب
لها ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها والا لتساوى الجزء
الكل فيها ولا الفاعل والا استقلت الصورة بالانفعال فهو بتمام
الحامل فيه من الصفات ولانها قابلة للقسمة الوهمية ابدا

وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق
تقريره فهذه المقدمات ولا الهيولى عنها لانها لو تجردت
ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كان جسما
والا لكانت نقطة او خطا او سطحا ولو تجردت غير
ذات وضع فاذا لحقها صورة تصير ذات وضع مخصوص
بامكان غيره فيترجح بلا مرجح ولانها لو تجردت
لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا
يقتضي قوة وفعلا فيكون لها ما يقتضي هذه القوة وهي
الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى فالهيولى تفتقر (قوة قبول الصورة)
اليها في بقائها وتحيزها والصورة تحتاج الى المادة
في تعينها وتشكلها والمانع انفصالها عن صورة اخرى
نوعية والا لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة
والكيفيات والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك
بسهولة او عسر واعلم ان بناء هذه الكلمات على نفي
الفاعل المختار والحق ثبوته وح ذلك للمعترض ان يجوز
انفعال الصورة بنفسها وعدم استلزام قبول القسمة
الوهمية قبول الانفكاكية وان تقتضي المادة المجردة
وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدا
لكثير فان القابلية ليست اثرا ووجود المادة بالفعل ليس

مقتضى ذاتها وان بطالتها بما يوجب الاختلاف في الصور
النوعية ثم نزعم ان ما تجعلونه اياه من الاحوال العنصرية
السابقة واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف
الاعراض والهيئات **الثالث** في اقسام قال الحكماء
الاجسام اما بسائط او مركبات والبسائط يكون كرية
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيئات مختلفة وينقسم
الى فلكيات وعناصر والاول الافلاك وكواكب والافلاك
الثابتة بالارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم والعرش
المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه
ا الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو
نهايتها ب الجهة متعلق الاشارة ومقصد المتحرك
بالوصول اليه فيكون موجودة غير مجردة وليس بجسم
لانها غير منقسم والا فالواصل الى نصفها ان وقف
فالجهة هو لا ما بعده والا فحركته ان كانت عن الجهة
فكذلك وان كانت اليها فالجهة ما بعده فهي جسمانية
والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض
تحدد القرب منهما دون البعد وان احاط فالمحاط
حشو اذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه
وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة

المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لا به فيكون كرياً له
للابصار شاهدة على ان الكواكب والافلاك يتحرك بالحركة
اليومية وبحركات اخرى متفاوتة فلا بد من جسم محيط
بها ويحركها بالحركة اليومية وهذا يدل على فلك تاسع
ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام واما الثمان الباقية
فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها
بالذوات لاستحالة الخرق على الافلاك ولقائل ان يقول انه
سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق يتحرك بنفسه او باعتبار الكواكب عليه **فرعان**
فالاول انها باسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لحجبت
الابصار عن رؤية ما وراءها ولا حارة ولا باردة والا
لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها ولا
خفيفة ولا ثقيلة والا لكان في طباعها ميل مستقيم ولا
رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما
لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه
لو ازداد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلاء وهو
مح ومقعره مثل محدبه فيستحيل عليه ما استحال على محدبه
واذا لم يتغير مقعره انتفى ذلك في محدب المحاط به والا لزم
التداخل او وقوع الخلاء بينهما وكذا في مقعره لانه كالمحدب

وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحدب لعدم الحيز الذي هو شرطه
ولما يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه **الثاني** انها متحركة لان
الاجزاء المفروضة فيها متماثلة فيصح لكل منها من الوضع والموضع
ما حصل للآخر ولا يتاتى ذلك الا بالحركة المستديرة فيصح
الحركة المستديرة عليه كما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه
مبدا ميل مستدير وكلما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب
حصول الاثر عند حصول المؤثر واتصالوتي لكل جزء على
وضع معين في حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز غيره لزم
الترجيح بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر واما الكواكب فهي
اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد
الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه وبعده من الشمس صح
لا ينافيه فلعله كرة مضيء احد وجهيها ومظلم الآخر ويتحرك على مركزها
حركة تساوي حركة الفلك اي الخسوف يكذبه واما العناصر فخفيف
مطلق وهو النار حارة يابسة مماسة لمقعر فلك القمر وخفيف يسمى بالمايل
مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار وثقيل
مطلق وهو الارض بارد يابس ومحله الوسط بحيث ينطبق
مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان
من حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال
ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع

الى الاطوار الاغوار والمكشوفة المواضع المرتفعة وذلك حكمة من
الله تعالى ورحمة ليكون منشأ للنباتات ومسكنا للحيوانات ثم
انها باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون تنعقد حجرا
والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد
يصير قطرا والماء الجمد والشعلة هواء والهواء نارا اما النوع
القوى واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة
بامزجة مختلفة معدة لخلق ما يليق به وهي المعادن والنبات والحيوان
والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان
تتصغر اجزاؤها فتختلط بحيث تكسر صورة كل واحد منها سورة
كيفية الاخر فتحدث كيفية متوسطة الرابع في حدوثها
الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها قال ارسطو الافلاك قديمة
بذواتها وصفاتها المعينة سوى الاوضاع والعناصر بموادها
وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال من
قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها النوعية وصفاتها
واختلفوا في تلك الذوات فقيل كان الاصل جوهرة لطيفة
فنظر البارئ تعالى اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء ثم
حصل الارض منه بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء
من دخان الناس وقيل كان ارضا فحصل الباقي بالتلطيف
وقيل كان هواء وقيل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف

والسماء من الدخان وقيل كان اجزاء صغارا من كل جنس
متفرقة متحركة فيما اجتمع منها اجزاء متماثلة التحمت واتصلت
وصارت جسما وقيل كان نفسا وهيولى فتعشقت عليها
وتعلقت بها وصار تعلقها سببا لحدوث العالم وقيل كان
وحدات فصارت ذوات اوضاع وتكونت نقاطا ثم ائتلفت
فصارت اجساما وتوقف جالينوس في الكل لنا وجوه ١ انه
لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير المنافية للازل والساكن في الازل لا
يتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان
كان لغيره فذلك الغير (اى الجسم) لا بد وان يكون (اى لاجل ذاته ان يكون علته ذات الجسم) موجبا بالذات
والالم يكن قديما واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا للتسلسل
والدور ودوام ملزوم دوامه بدوامه فلا يزول ابدا فالاجسام
لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم
مثله قيل لو امتنع وجوده ازلا لامتنع لاستحالة انقلاب
الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته
كالحادث اليومي قيل المجرد لا مكان له فلا يكون متحركا
ولا ساكنا قلنا ان سلم فلا شك انه ذو وضع ومماس
لما في جوفه فان بقي على الوضع والمماسة المعينين فساكن
والا فمتحرك قيل الازل ينافي حركة معينة لا حركات

لا الى اول قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق قيل لم لا يجوز
ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه
قلنا فينافي حدوثه وجود السكون فيتوقف على عدمه ويلزم
الدور قيل القدرة على الحركة معنى قلنا وسقطه بوجوده
فانتقض ما ذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس اجرا
وجوابا الثاني للاجسام ممكنة لانها مركبة ومتغيرة
فلها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام
جميع ما يصدر عنه بوسط وبغير وسط بدوام ذاته وهو محال
فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لا يقال
لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام
ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود
هذه الحوادث لو توقف على وجود حركة وملك على اخرى لزم
اجتماع الحركات التي المترتبة وضعا وطبعا وهو محال وان
توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك
الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه
دوامه الثالث للاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحوادث حادث والاول بين والثاني مر في الباب
الاول من الكتاب الثاني احتج المخالف بوجوه ١ انها لو
كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين لا لمخصص

لانها لانهاصر

وهو مح بان كل حادث فله مادة والمادة قديمة
دفعا للتسلسل وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة
ايضا قديمة فالجسم قديم ٢ الزمان قديم والا
لكان عدمه قبل وجوده وقبليته لا يتحقق الا
بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هف
وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون الجسم
قديما واجيب عن الاول بان المخصص هو
الارادة وعن الثاني والثالث بان مقدماتهما
غير مسلمة ولا حاجة هنا واعلم ان صحة الفناء
عليها متفرع على حدوثها والكرامية وان
اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية اذ لو عدمت
بعد وجودها لكان يكون باعدام فاعل او بطرو ضد
الضد او زوال شرط والكل مح وقد سبق
الكلام فيه تقريرا وجوابا الخامس متناهي
للاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء
فرضت في خلاء او ملاء خلافا للهند لنا انا
لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا
للاول فاذا كان الى المسافة فلا بد من نقطة تكون
اول نقطة المسافة ويكون الخط منقطعا بها والا

اي الخط المتناهي من الموازاة الى المسافة

لكان ازل المسافة منها فوقها فيكون غير المتناهي متناهيا هف واحتجوا بان كل جسم بما وراءه متميز مشار اليه حسيا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكلما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ونقضه بان التميز وهم محض ليس بثابت

الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث

الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة اياها او لا مدبرة ولا مؤثرة فالاول هي العقول العشرة عند الحكماء والملائكة الاعلى والثاني ينقسم الى علوية يدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءني ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام

لما عرفت في صدر الكتاب من ان ما سوى الله موجود جسم ولا جسماني فثبت الخ ح

مثبت اي الحجة سعد

هم

[stamp]

الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا ما استنبطته من فوائد الانبياء عليهم السلام والتقطته من فرائد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها هي من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو

الثاني في العقول قال الحكماء هي اعظم الملائكة واول المبدعات كما روي عنه عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل واقوى ما استدلوا به عليه وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس الباري تعالى لانه واحد والواحد لا يصدر عنه مركب ولا جسم آخر لانه ان احاط بها لتقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال وان احاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف ولان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة ولا نهاية تعين قبل الهيولى فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالموجد لها جوهر مجرد يستغني عن الاداة وهو العقل الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر

اي الذي ذكرته من التقسيمات والتعريفات سعد

اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ح

ولا الالات ح

والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات ولا جسما لانه لا
يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هيولى ولا صورة
والا لتقدم احدهما على الآخر ولان الهيولى قابلة للصورة [فاعلة صور]
فلا يكون علة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى
فلا يصدر الهيولى عنها ولانها تتوقف فعله على جسم فهو عقل
وله وجود من المبدا الاول ووجوب بالنظر اليه وامكان
من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك
ويصدر عن العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك آخر ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى
يوم يقوم الروح المؤثر في عالم العناصر المفيض
لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون العقل الاول
لقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى القلم فقال اكتب فقال
ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد [الاستدلال بالامر بالكتابة من غير شيء يكتب عليه]
واللوح هو الخلق الثاني ويشبه ان يكون العرش
لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش
فرع لما كانت العقول مجردة لم يكن حادثة
ولا فاسدة وكانت منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة
لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور
منهم

لا يكون الا لحالة مادية وكانت عاقلة لذواتها ولجميع
الكليات غير مدركة للجزئيات كما سياتي تقريرها
الثالث في النفوس الفلكية احتجوا بان حركات
الافلاك ليست طبيعية والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا
عنه بالطبع ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف
الطبع ويكون على موافقة القاسر في الجهة والبطوء
والسرعة فهي اذن ارادية فلها محركات مدركة
اما متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان المحرك التخيل
الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام
واحد وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات
الافلاك جواهر مجردة عاقلة وتسمى المبادي
القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن
ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا يكون
للمجردات بل لقوى جسمانية فايضة عنها شبيهة
بالقوة الحيوانية الفايضة عن نفوسنا على ابداننا وتسمى
نفوسا جزئية والمشهور انها عارية عن الحواس
الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود
منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها [اي على الفلكيات]
الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء

وجه الاسلام منا ويدل عليه العقل والنقل اما العقل
فمن وجوه الاول ان العلم بالله تع وبا بر البسائط لا
ينقسم والا لجزوه ان كان علما بالله كان الجزء مساويا
للكل وهو محال وان لم يكن فالمجموع ان لم يستلزم زايدا
فكذلك وان استلزم فيعود الكلام اليه ويتسلسل فمحله
غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلوم ليس
بجسم ولا جسماني ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام
الجسم الى ما يسا وبه في الجسمية ب ان العاقل قد يدرك
السواد والبياض فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع
السواد والبياض في جسم واحد وهو محال ومنع بان
صورة السواد والبياض العقليتين لا تضاد بينهما ونوقض
بتصور هذا السواد والبياض ج لو كان العاقل جسما
او حالا فيه لزم تعقله دائما او لا تعقله دائما لان الصورة
الحالة في محل ذلك العضو ان كفت في تعقله لزم تعقله
دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع
صورتين متماثلتين في مادة واحدة واللازم باطل
فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض
فلا تماثل الجوهر وانما هي حالة في القوة الحالة في العضو
والصورة الخارجية حالة في المادة ولا دليل على امتناع

للعضو

اي ان ادراك العلوم البسيط كان الا سيد

هذا مو

مثل هذا الاجتماع د القوة العاقلة تقوى على معقولات
غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك كما سنذكره
في باب الحشر واعترض عليه بان عدم تناهي المعقولات
ان عنيتم ان العاقلة لا تقوى تنتهي الى معقول الا وهي
تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة الخيالية كذلك وان
عنيتم انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو
ممنوع ه الادراكات الكلية ان حلت في جسم لاختصت
بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون صورا مجردة
كلية واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل
واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن
لواحقها وتجردها اعتبارها عن العوارض الخارجية
فلا يقدح في ذلك مع انها عرض لها بسبب المحل والا
لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي ايضا حال
في نفس جزئية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال
واما النقل فمن وجوه الاول قوله تع ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك
ان البدن ميت فالحي شيء آخر مغاير له وهو النفس
ب قوله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

به ص

به و

كادراك طبعة الانسان وطبعة الحيوان م سيد

والمجعي وضع عليها لمس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال
وفي قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية والبدن غير راجع ولا مخاطب فالنفس
غير البدن . انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن وذكر
ما يعتوره من الاطوار قال ثم انشأناه خلقا آخر
وعني به الروح فدل ذلك على ان الروح غير البدن
وقوله عم اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه
فوق النعش وتقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن
بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله وغير حله
ثم تركته لغيري والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل
بي فالمتكلم فوق غير المحمول فوقه واعلم ان
هذه النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن
لا على تجردها واختلف المنكرون له فقال ابن
الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب (النفس تجرد) وقال النظام
(اي النفس المشار اليها بقوله انا سبد)
انها اجسام لطيفة سارية في البدن وقيل قوة في
الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلاث قوى احدها
في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية والثانية
في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية
والثالث في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية

٣٧ ما سوى م

وقيل الاخلاط وقيل المزاج الخامس في حدوث
النفس المليون لما بينوا ان الواجد الواحد لذاته
فهو محدث اتفقوا على حدوثها الا انهم اختلفوا
حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان
الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه
آخرون لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر وخالف
ارسطاطاليس من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن
واحتج بان النفوس متحدة بالنوع والا لكانت مركبة
لاشتراكها في كونها نفسا فكانت جسما لان كل مركب جسم
فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد
النوع بالمادة ومادتها البدن فلا تتعدد قبله ثم اذا
تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه
آخر وان لم تبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم وقيل
عليه المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضي
لا يلزم التركيب من الشركة فيه وان سلم فلا نسلم ان كل
مركب جسم كيف والمجردات كلها متشاركة في الجوهرية
ومختلفة بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان
تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر وعدم
الوثوق في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس هـ

ان البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض
ووجود الشرط فلا يتصل بواحد من الابدان لان كل احد يجد
ذاته واحدا لا اثنين فاثبات المبحوث به يكون جزءا
السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه
قال الحكماء النفس على حاله ولا مجاورة للبدن لكنها
متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف
كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه وهي تتعلق
اولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء
الاغذية ويفيض عليه قوة تسري بسريانه الى اجزاء
البدن واعماقه فتثير في كل عضو قوى يليق به ويكمل بها
نفعه بان الحكيم العليم وهي تنقسم باسرها الى مدركة
ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة
فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه بانعكاس الى الحدقة م
صورة من المرئي وانطباعها في جزء منها يكون زاوية
مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي ولذلك يرى القريب
اعظم من البعيد وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج
منها الى المرئي ومنع بانه لو كان لتشوش ابصار الهواء
البرماح فلا يرى المقابل ويرى غيره الثاني السمع وسبب
ادراكه وصول الهواء المتموج الى الصماخ وهو قوة

مستودع في مقدم الثالث الشم وهو في زائدتين
هلتين في مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء
المتكيف بها اليه وقيل بوصول المختلط بجزء يتحلل
من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل
منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة
الرابع الذوق وهو منبث في العصب المفروش على
جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق
ووصوله الى العصب الخامس اللمس وهو منبث في
جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموس
واما الباطنة فخمس الاول الحس المشترك وهو قوة
تدرك صور المحسوسات باسرها فانا نحكم على هذا
المحسوس بانه مضطرب الرائحة حلو والحاكم لا
محالة يحضر المحكوم به وعليه فلا بد من قوة يدركهما جميعا
ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني الخيال
وهو قوة يحفظ تلك الصور فان الادراك غير الحفظ
ومحله مؤخر هذا البطن الثالث الواهمة وهي قوة
تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو
ومحله مقدم البطن الاخير الرابع الحافظة وهي قوة يحفظ
ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن الخامس

المتصرفة التي تحلل وتركب الصور والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها الوهم ومحلها الاوسط البطون التي في وسط الدماغ
والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال هو
الفعل بخللها فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه والنفس
انما تدركها بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا
لو تصورنا جزئيا مجردا بمعنى تصورت النفس له لزم
تغاير محل المتناقضين وانقسام النفس وهو محال واما
المحركة فهي تنقسم الى اختيارية وطبيعية والاولى الباعثة تنقسم
تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع
المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء
بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب
للحركة واما القوى الطبيعية فهي اما ان تحفظ الشخص
او تحفظ النوع والاولى نوعان الاول الغاذية وهي التي قسمان
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل
الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب
طبيعي الى غاية النشو والثانية قسمان الاول مولدة تفصل
جزءا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر والثاني
مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور
ويخدم هذه القوى اربع اخرى الجاذبة وهي التي

اي ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي
تجذب المحتاج اليه والهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى
ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل ولها اربع
مراتب الاولى عند المضغ والثانية في المعدة وهو ان
يصير الغذاء كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا والثالثة
في الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفراء
والسوداء والبلغم والرابعة في الاعضاء والماسكة
وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة والدافعة
هي التي تدفع الفضلات والمهيأ لعضو آخر اليه السابع
في بقاء النفس النفس لا تفنى بفناء البدن لما سبق
من النصوص ونحوها احتج الحكماء بان النفس غير
مادي وكلما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم
وقد سبق القول في مقدمته بتغيير او اعتراضاتهم قالوا
لها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة
بالله تعالى ووجوب وجوده ووحدانيته جوده وتقدس
ذاته عن النقائص وكانت نقية عن الهيئات الردية
معرضة عن اللذات الجسمانية التذت بوجدانها نفسها
كاملة شريفة مغبوطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة
المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة للاباطيل الزائغة
تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية الى المظلمة
سلك العلوم

ويأسها خائبا مخيلا وتمنت العود الى الدنيا والاكتساب
المعالم وان اكتسبت من البدن هيآت ذميمة واخلاق
رديئة عذبت بميلانها اليها وبعد حصولها لها بحسب
رسوخها ودوامها فيها حتى يزول جعلنا الله تع من السعداء
الابرار ويغشانا زمرة الاخيار بمنه وسعة جوده

الكتاب الثاني في الالهيات

وفيه ابواب الباب الاول في ذات الله تع وفيه فصول
الاول في العلم بالله تع وفيه مباحث الاول في ابطال الدور
والتسلسل اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم
وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره
السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين
وهو مح واما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه الا
انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية فلنفرض
جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول
الذي قبله وتسلسلا الى غير النهاية فان استغرقت
الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص
مثل الزائد وان لم تستغرق يلزم انقطاعها والاولى تزيد
عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية ب مجموع الممكنات
المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى

سبب وذلك ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه
ولا لعلته فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج
عنه والخارج عن الممكنات لا يكون ممكنا لا يقال المؤثر فيه
هو الكل التي لا نهاية لها لانه ان اريد بالمؤثر الكل من
حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر
كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد
وهو مح وكان المؤثر داخلا وقد ابطلناه الثاني في
البرهان على وجود واجب الوجود تع وتقدس ويدل
عليه وجهان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث
ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى وكل
ممكن فله سبب وذلك لا بد وان يكون واجبا ومنتهيا
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل الثاني لا شك في
وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض
بانه لو كان واجبا لزاد وجوده على ماهيته فيحتاج الى ذاته فيكون
له سبب فلا يقال ايجابه يستلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده
او امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده
بلا اعتبار وجود وعدم الثالث في معرفة ذاته تع فذهب
الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تع لانه غني

متصور ولا قابل للتجدد لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سُئل
موسى صلوات الله عليه عنه اجاب بذكر خواصه وصفاته
فنُسب الى الجنون فذكر صفات ابين فقال ان كنتم تعقلون
والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر
والزموهم بان حقيقة الله تع هو الوجود الخاص عندهم وهو
معلوم الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره والا فالموجب لما به يمتاز
عنه ان كان في ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره
فان كان ملاقيا على الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان
مباينا كان الواجب محتاجا في هويته الى سبب منفصل
فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص
به كالفصل والعلة لانها معلولة الذات فلا تقتضي تعين
العلة كالجنس والمعلول ولو جاز ذلك لجاز ان يتنافى لو لزم
بالامثال وقال قدماء المتكلمين ذاته يساوي سائر الذوات
في كونها ذاتا اذ المعنى به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو
مشترك وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود تدل
على اشتراك الذات وتخالفه بوجوب الوجود والقدرة
التامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة عند
ابي هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات امر عارض

لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك
المعروضات وتماثلها وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده
المشارك لوجودنا وتمتاز عن وجوداتنا بتجرده وعدم
العروض لغيره وقد سبق القول فيه الثاني في نفي الجسمية
والجهة عنه تع والله تع ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة
خلافا للكرامية والمشبهة لنا انه تع لو كان في جهة وحيز
فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث كما
سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف او لا فيكون جزءا
لا يتجزى وهو حقير بالاتفاق وايضا فانه تع لو كان في حيز
وجهة لكان متناهي القدر لما سبق وكان محتاجا في
تقدره الى مخصص ومرجح وهو محال احتجوا بالعقل
والنقل اما العقل فمن وجهين فالاول ان بديهة العقل
تشهد ان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما ساريا
في الاخر كالجوهر والعرض او مباينا عنه في الجهة
كالسماء والارض والله تع ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون
مباينا عنه في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي التحيز والجهة لكونه
قائما بنفسه والله تعالى يشاركه في ذلك فيشاركه في
اقتضائهما واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة
واجيب عن الاول بمنع الحصر او شهادة البديهة لاختلاف

ومنع شهادة البديهة لان الاكثر والعقلاء
اختلفوا فيه والبديهي لا يقع الاختلاف فيه
ورجح الكثير

ما ان لا ينقسم

فنسب

لزم ان صفة له

العقلاء فيه وعن الثاني بان الجسم بعضها كحقيقته المخصوصة
وعن الآيات بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل
التأويل فيفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف
او تأول كما ذكر في المطولات الثالث في نفي الاتحاد والحلول
اما الاول فلانه لو اتحد بغيره فان بقيا فلا اتحاد اثنان لا واحد فهما
وان لم يبقيا بل عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقي
الآخر فلا اتحاد واما الثاني فلان المعقول منه قيام موجود
بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب تعالى وحكي
القول بها عن النصارى وجمع من المتصوفة فان ارادوا
ما ذكرنا بان فيسلم وان ارادوا غيره فلا بد من تصويره
اولا ليتأتى التصديق به نفيا او اثباتا الرابع في نفي قيام
الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى تنقسم الى
اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والارادة
والقدرة وهي متغيرة ومتبدلة والى امور حقيقية كنفس
العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا
للكرامية لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال
ذاته وهو محال الثاني ان كل ما صح اتصافه تعالى به فهو صفة
كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو محال الثالث لو
صح اتصافه بحادث لصح اتصافه به ازلا اذ لو قبل ذاته

موجودين صح

صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى
قابلية لازمة دفعا للتسلسل فلا ينفك عنه وصحة الاتصاف
متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على المنتسب
اليه فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا ان
كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى
ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا الرابع المقتضي
للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا آخر من لوازم ذاته
لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح وان كان وصفا آخر
محدثا لزم التسلسل وان كان شيئا غير ذلك كان الواجب
مفتقرا في صفته الى منفصل والكل محال وللقائل ان يقول
انه تعالى لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان تقتضي ذاته
تعالى صفات متعاقبة كل منها مشروط بانقراض الآخر
او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها وخلف ما ذكر
ويكون الكمال مطردا وامكان الاتصاف بها انما توقف على
امكانها لم يكن قبل امكانها واحتجوا بانه تعالى لم يكن فاعلا للعالم
ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى لمطلق
كونها صفات ومعاني لان القدم عدمي لا يصلح ان يكون
جزءا من المقتضي والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها
بذاته والجواب بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة

قوله مطردا اى يكون ذاته دائما متصفا بصفة كمالية غير افتقار الى سبب منفصل

اى في الصفات والمعاني

اى الحوادث

والمصحح لقيام تلك الصفات حقايقها المخصوصة ولعل
القدم شرطه او الحدوث مانع كما مر في نفي الاعراض
المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه غير
موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح
ولا ملتذ باللذات الحسية فانها تابعة للمزاج واما
اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور
من نفسه كمالا فرح به ولا شك الا ان كماله اعظم
الكمالات فلا يبعد من ان يلتذ به الفصل
الثالث في التوحيد احتج الحكماء بان وجوب الوجود
نفس ذاته تعالى فلو شاركه فيه غيره امتاز عنه بالتعين
ويلزم التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت
الممكنات بالنسبة اليهما فلا يوجد شيء منها لاستحالة
الترجيح بلا مرجح واستحالة اجتماع مؤثرين على اثر
واحد وايضا فان اراد احدهما حركة جسم فان
امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فاما ان
يحصل مرادهما او لا يحصل كل واحد منهما وكلاهما
محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الاخر
وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم عجزه
والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك فيه بالدلائل

النقلية لعدم توقفها عليه الباب الثاني
في صفاته تعالى وفيه فصلان الفصل الاول في
الصفات التي يتوقف عليها افعاله تعالى وفيه مباحث
الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر لانه
لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره على شرط
حادث لزم قدم العالم وان توقف فاما ان يتوقف
على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية
لها وهو محال او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة
لا اول لها وهو محال ايضا لان جملة ما حدث الى زمان
الطوفان اذا طبق بما مضى الى يومنا فان لم يكن
في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء ساوى الزائد
الناقص وان كان انقطع الاول والثاني انما زاد عليه بقدر
متناه فيكون متناهيا فيلزم تخلف عنه العالم لامتناع
وجوده في الازل قلنا وجوده سابقا من الموجب لم
يكن ممتنعا سلمناه لكن كان من الممكن ان يتقدم
وجوده قيل الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان
بالزيادة والنقصان ونوقض بالزمان قيل لم
لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قلنا
لان ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر

وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا
يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود
فبقي ان يكون حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر احتج المخالف بوجوه فالاول ان
المؤثر ان استجمع الشرائط وجب الاثر والا لكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم
يستجمع امتنع واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه
على الاخر كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين
من كل الوجوه والهارب من السبع يسلك احد
السبيلين بلا مرجح وليس ذلك كحدوث الحادث
بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما
وبان المؤثر استجمع شرائط المكنة ووجود الفعل موقوف
على تعلق الارادة ان اقتدار القادر نسبة متوقف
على تميز المقدور وهي نفسه المتوقف على ثبوته فيلزم الدور
ونوقض بالايجاب ثم اجيب بان التميز في علم القادر
لا في الخارج والمقدور لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل
واجب والمقابل ممتنع فانتفت المكنة واجيب بان
المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او حاصلة
في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه

ذا الترك نفي محض وعدم مستمر فلا يكون مقدورا وفعلا
واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل
لا ان يفعل الترك فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات
اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبتها الى الكل بالسواء والمصحح
للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة
انه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق
القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك
والكواكب لما شاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات
احوال الكواكب واجيب بان الدوران لا يفيد العلية
لتخلفها عنه المضايف في وجود العلة وشرطها ولازمها وقالت في م
الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والتزم
وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل
او الحاجة وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه وان سلم فالحالة
حاصل لا ان القدرة زائلة وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على
مثل فعل العبد لانه طاعة او سفه او عبث واجيب
عنه بان هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة
الى العبد وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على نفس مقدور
العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه
للداعي والصارف واجيب بان المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به

ارادة الجزء الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه
احدها انه مختار ومختار يتوجه قصده الى ما ليس بمعلوم
وثانيها ان من تأمل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح
الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها
علم بالضرورة حكمة مبدعها وما يرى من عجائب افعال
الحيوانات من اقدار الله تعالى اياها والهامه لها وثالثها
ان ذاته تعالى هوية مجردة حاضرة له فيكون معلوما عالما
به اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي مبدأ لجميع
الموجودات والعالم بالمبدأ عالم بذويه لان من علم
ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما
بالجميع ورابعها انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب ان يعقل
ذاته وسائر المجردات لانه يصح ان يعقل وكل ما يصح
ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقته مقارنة
له اذ التعقل يستدعي حضور ماهيته في العاقل وصحة
المقارنة لا يشترط فيها كونها في العقل لانه مقارنتها
للعقل والشيء لا يكون شرطا لنفسه فيصح اقتران ماهيته
الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل
للتعقل الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه
عاقلا له وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكل ما يصح للمجرد

حف

وجب حصوله اذ القوة من لواحق المادة للكمال في الله تعالى
فانه واجب الوجود من جميع الوجوه والوجهان لا يعتبران
معتمد الحكماء وفيهما نظر احتج المخالف بوجوه فالاول انه
تعالى لو عقل شيئا عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وانه محال لاستحالة
حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول الشيء في نفسه
والنقض بتصور الانسان نفسه ثم اجيب عنه بان علمه
صفة قائمة متعلقة بذاته تعلقا خاصا ب ان علمه لا يكون
ذاته لما سنذكره فهو صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته
قابلة وفاعلة معا وقد سبق الجواب عنه ج لو كان العلم
صفة كمال لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره
وان لم يكن يلزم نفيه عنه اجماعا واجيب بان كمالها
لكونها صفة ذاته لا لكمال ذاته من حيث انه متصف به
فرعان احدهما انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان
الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل سواء فلما
اوجب كونه عالما بالبعض وجب كونه عالما بالباقي وقيل
يعلم الجزئيات على وجه كلي اذ لو علمها جزئيا فعند تغير
المعلوم يلزم الجهل او التغير في صفاته قلنا يتغير
التعلق والاضافة دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى
لانه لا يتميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية

لنا قلنا المعلوم كل واحد منها والعلم القائم بذاته صفة
قائمة والا لزم انه في التعلق والمتعلق به انه تعالى عالم
بعلم معاين لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلى
متحديه خلافا للمشائين وكذا قدرته لنا ان الذي
نفرق بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر وايضا
العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائية
عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر
اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها
وهي المثل الافلاطونية او بذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء واياما كان فهو غير ذاته وقال الاولى
سوف ذكره احتجوا بوجوه الاول لو قامت بذاته
صفة لكان ذاته متصفا بها فيكون قابلا وفاعلا
معا وهو محال قلنا سنعرف جوابه ث
قيل لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدماء
والقول به كفر بالاجماع الا ترى ان كفر النصارى
بتثليثهم وهو اثباتهم الاقانيم الثلاثة التي هي اي الاصول
الوجود والعلم والحياة فما ظنك بمن اثبت ثمانية
ايضا ولزم التركيب في ذاته لانه تشارك الصفة في
قدمه ويمتاز عنه بخصوصيته وان كانت حادثة او صح
لزم قيام الحوادث

بذاته واجيب بان القول بالذوات القديمة كفر دون القول
بالصفات القديمة والنصارى وان سموا الاقانيم صفات
الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال
اقنوم الكلمة الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات
والقديم عندهم فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه في عالمية
الله تعالى وقادريته واجبة فلا يعلل بعلم ولا قدرة واجيب بان
العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لا بذاتها ليمتنع
التعليل وكذا القادرية الخامس لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان
يعلم ويقدر الى الغير وهو محال واجيب بان ذاته تعالى تقتضي
صفة موصوفة للتعلقات العلمية والايجادية فان اردتم
بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اردتم غيره فينبغي
الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا
في المعنى فذهب الحكماء وابو الحسين الى ان حياته عبارة عن صحة
اتصافه بالعلم وذهب الباقون الى انها عبارة عن صفة وذهب
تقتضي هذه الصحة ويدل عليها انها لو لم تكن كذلك لكان
اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض باختصاصه
بتلك الصفة ويدفع بان ذاته المخصوصة كافية في ذاته المخصوص
التخصيص والاقتضاء الرابع في الارادة توافق الجمهور
على انه تعالى مريد وتنازعوا في ارادته تعالى فقال الحكماء هي علمه وتنازعوا في معنى

بانه كان ينبغي ان نظام الوجود يكون على الوجه الاكمل ويسمونه
يكون ص
عناية وفسرها ابو الحسين بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية
له الى الايجاد والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره والكعبي
بعلمه في افعال نفسه وامره في افعال غيره وقال اصحابنا
وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة زائدة على العلم مغايرة ص
والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص
بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير
لا بد له من مخصص وليس هو نفس العلم فانه تابع للمعلوم
ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص
ولان شانها التاثير والايجاد لتوقف الايجاد والوجود والموجد
من حيث هو موجد على الترجيح ثم هو مرجح لتوقف الايجاد على حيث ص
الترجيح لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين امكان ص
او وجوده مشروط باتصال فلكي او علمه تعالى بحدوثه في
ذلك الوقت او في حدوثه مخالفة والمصلحة ترجحه لاختلاف
المعلوم والاصلح محال لانا نقول الممتنع لا يصير ممكنا والكلام
في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع لتساوي
الافلاك لبساطتها لما امكن ان يتحرك على هذا الوجه امكن
ان يتحرك على خلافه وان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة
اخرى وان لا يكون الكواكب في مكان غير ما هو فيه والعلم

بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيوجد
فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون منه واما رعاية الاصلح
فغير واجبة على ما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة
لو تعلقت لغرض لكان البارئ تعالى لذاته مستكملا بغيره
وهو محال واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها
فرع في ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة
بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة في
ذاته لنا وجهان فالاول ان وجود كل محدث موقوف على
تعلق الارادة فلو كانت ارادته محتاجة محدثة احتاجت
الى ارادة اخرى ولزم التسلسل الثاني قيام الصفة بنفسها
غير معقولة ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا
بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات على سواء وكونها جواب سؤال مقدر
لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة
الحادثة بذاته ممتنع لما سبق الفصل الثاني في سائر
الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر دلت
الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير وليس في العقل ما يصرفها
عن ظواهرها فيجب الاقرار بها فيكون عالما بالمسموعات
والمبصرات حال حدوثها وهو المعني بكونه سميعا بصيرا
واستدل بان الحي ان لم يتصف بها كان ناقصا وهو

لانهم قالوا بانه يجوز ليكون ذات الله تعالى محلا للحوادث

اقتضاء على لانه متوقف على ان كل حي يصح ان يتصف بهما
وان عدم اتصاف الحي بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما
احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين
لزم قدم المسموع والمبصر وهو باطل عندكم وان كانا
حادثين لزم كون ذاته محل الحوادث وهو محال واجيب
عنه بانهما صفتان يقتضيان الادراك وهو تعلقهما بالمسموع
والمبصر عند وجودهما الثاني السمع والبصر تاثر الحاسة
او ادراك مشروط به وهما محال على الله تعالى واجيب بمنع
الصغرى الخامس في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام
واتفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف عليه
فيجب الاقرار به وكلامه ليس بصوت ولا حرف يقومان
بذاته خلافا للحنابلة والكرامية او بغيره خلافا للمعتزلة بل هو
المعنى القائم بذاته تعالى المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة
المغاير للعلم والارادة لانه قد يخالفهما فان الله تعالى امر
ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته
لما يخالف علمه ولا اطناب في ذلك وقيل الحدود فان كنه ذاته
وصفاته محجوب عن نظر العقول خبر الله تعالى صدق لان
الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال الثالث في البقاء
ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء قائم به ونفاه القاضي والامام

للمصنف والامام واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان
باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان للبقاء
قائم به لكان واجب الوجود بذاته واجبا بالغير وهو محال احتج
الشيخ بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيا ثم يصير باقيا (البقاء ح)
والتبدل والتغير ليس في ذاته ولا في عدمه ونوقض بالحدوث
واعلم ان المحققين في بقاء الباري تعالى امتناع عدمه وبقاء
الحوادث مقارنة وجودها الزمانين فصاعدا وقد عرفت
ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا
وجود لها في الخارج الرابع في صفات اختلف فيها الشيخ
وهي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة
بذكرها واولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء
وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع
السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى الخامس في التكوين قالت
الحنفية التكوين صفة قائمة تغاير القدرة فان متعلق
القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة
تتعلق بامكان الشيء والتكوين بوجوده ولنا ان الامكان
بالذات فلا يكون بالغير والتكوين هو التعلق الحالي والذلك
يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون السادس في انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى

في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المومنين في الآخرة فيحصل المدركي
انكشاف البدر المنوي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام او اتصال
شعاع وحصول مواجهة خلافا للمشبهة ولكن اصيبه اما الاول وجوه سمعيه
فيدل عليه فالاول ان موسى عم سال الروية فلو استحال كان
سواله عبثا ب انه تع علقه باستقرار الجبل وهو من حيث جهلا او عو
هو ممكن فكذا المعلق به قوله تع وجوه يومئذ ناظرة
الى ربها ناظرة د قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون واما
الثاني فلتقدسه عن الجهة والمكان واستدل بان الجسم مركب
لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو
كان عرضا لكان قيامه اما بجزء واحد فيكون اكثر مقدارا
فينقسم او بالكل فيقوم الواحد بمتعدد وهو محال والعرض
ايضا مرئي فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود
والاول عدمي فتعين الثاني واعترض عليه بان التاليف
عرض والصحة عدمية فلا يحتاج الى السبب وان سلم فلا نم
وجوب كونه مشتركا وجوديا فان المختلفين قد يشتركان
في اثر واحد والصحة لما كانت عدمية جاز ان يكون لعدم ولئن
سلم فلم لا يجوز ان يمتنع رويته لفوات شرط او وجود
مانع احتج المعتزلة بوجوه فالاول قوله تع لا تدركه الابصار وهو
واجيب بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الروية

على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا وبان معنى الآية لا يدركه
جميع الابصار وذلك لا يناقض ادراك البعض ب قوله تع
لن تراني وكلمة لن للتابيد واجيب بالمنع ج قوله تع ما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية نفى الروية في وقت الكلام
فينتفي في غيره لعدم القائل بالفصل واجيب بان الوحي كلام
يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع اولم
يكن د قوله تع انه تع استعظم طلب رويته ورتب الوعيد
والذم عليه فقال فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون
لقاءنا الآية واجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا ذلك
تعنتا وعنادا ه ان الابصار في الشاهد يجب ان يكون اذا كانت
الحواس سليمة والشيء جائز الروية مقابلا للرائي كالجسم
لحلول له او في حكمه كالاعراض القائمة به والصورة المحسوسة
في المرآة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة
والصغر ولم يكن بينهما حجاب والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال لا نراها والستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها في
روية الله تع وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رويته
وجب ان نراه الآن واللازم باطل والملزوم مثله واجيب
بان الغائب ليس كالشاهد فلعل رويته يتوقف على

وصواه

شرط لم يحصل لان او لم يكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط
وانه تع لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع (السادس)
في الرائي واجيب بمنع الكليتين ودعوى الضرورة فيها باطل
لاختلاف العقلاء فيها والنقض بابصاره تع ايانا والله الموفق

الباب الثالث في افعاله تع وفيه مسائل

الاولى قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تع
مخلوقة له قال القاضي كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد وقال
امام الحرمين وابو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة خلقها
الله تع في العبد وقال الاستاذ المؤثر في الفعل مجموع قدرة
الله تع وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله
باختياره ويتمسك بوجوه الاول ان التمكن ان امتنع عليه حال
الفعل كان مجبورا لا مختارا وان لم يمتنع احتاج فعله
الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر
ب انه لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيحيط (علمه)
بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف احيازها ج لو اراد
العبد وناقض مراد الله تع لزم جمعهما او رفعهما او الترجيح
بلا مرجح فان قدرته وان كان اعم لكنها بالنسبة الى هذا
المقدور على السواء احتجوا بالمعقول والمنقول اما الاول
فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه واجيب بانه مشترك

اذ المأمور به عند استواء الدواعي ومرجوحية داعيه ممتنع
وعند رجحانه واجب وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب (فانه)
وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع ومع هذا انه تع لا يسال
عما يفعل واما الثاني فمن وجوه الاول الآيات التي اضافت
الافعال الى العباد وعلقها بمشيتهم كقوله تع فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم (عملت)
بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا
يجز به كل امرئ بما كسبت رهين فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره فمن شاء منكم
ان يتقدم او يتأخر وعورض بنحو قوله تع خالق كل شيء
الله خلقكم وما تعملون من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله
على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعيد
والوعد بها والمدح والذم عليها وهي اكثر من ان تحصى
واجيب بان السعادة والشقاوة جبلية كتبت له قبله والاعمال
امارات ويترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات
لا موجبات الثالث اعتراف الانبياء عليهم م بذنوبهم كقوله
تع حكاية عن آدم عليه م ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه م
سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى ع م رب اني ظلمت
نفسي وعورض بقوله تع حكاية عن موسى ع م ان هي الا فتنتك

تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره الرابع الآيات
الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد من
الظلم والاختلاف والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
واجيب بان كونه ظلما اعتبار يعرض لبعض الافعال
بالنسبة الينا لقصور ملكنا واستحقاقنا وذلك لا يمنع صدور
اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن هذا الاعتبار والمراد
نفي الاختلاف والتفاوت في نظم القرآن وخلق السموات
اذ الكلام فيهما واعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية
بين ما نزاوله وبين ما نحسه من الجمادات وذادهم قيام
البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا
جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد
على معنى ان العبد اذا صمم العزم فالله تعالى يخلق الفعل فيه
وهو ايضا مشكل ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على
المناظرين فيه الثالثة انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر
والايمان والكفر لانه موجد الكل ومبدعه ولانه علم ممن يموت
على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه
جهلا فلا يتعلق الارادة به احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان

اي طردهم ومنعهم

الكفر غير مأمور به فلا يكون مرادا اذ الارادة من لوازم
الامر او مثله وجه ب لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا
به والرضا بالكفر كفر ج انه لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا
بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع د قوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجيب بان الامر
قد ينفك عن الارادة كامر المختبر والرضا انما يجب بالقضاء
دون المقضي عنه والطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة
والرضا من الله تعالى ارادة الثواب او ترك الاعتراض وقالت
الحكماء الموجود اما خير محض كالملائكة والافلاك او
الخير فيه غالب والمقتضي بالذات خير والشر واقع بالتبع
فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الثالثة
في التحسين والتقبيح لا قبح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك
الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه
ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا
والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه
وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة به فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا
وكذا الحسن ثم ان منه ما يستقل العقل بدركه ضرورة كانقاذ
الغرقى والهلكى وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار
وحسن الكذب النافع ولذلك حكم به المتدينين وغيره

كفر ٥

الكفر ٥
فيه معنى قوله ولا يرضى
لعباده الكفر هو انه
لا يريد الثواب للعباد
للكفر ولا يترك الاعتراض
للعباد للكفر فيكون
الكفر منصوبا بنزع
الخافض ويمكن ان يكون
ان الكفر منصوب لانه
مفعول يرضى وهو
ظاهر وايضا لو كان
المراد بالرضا ههنا
ترك الاعتراض لوجب
ان يقول على عباده
اذ صلة الاعتراض
هو على دون اللام
لمحمد

الهالكين

اي العلم

اعني المتشرك بكتاب سماوي ...

كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان
وقبح صوم اول شوال قلنا المراد بالحسن والقبح ان كان
ما يكون صفة كمال او نقص او يكون ملائما للطبع او منافرا
له فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان ما يتعلق به في الآجل
ثواب او عقاب فالعقل لا مجال له فيه كيف وقد قلنا بان العبد
غير مختار في فعله ولا يستبد في تحصيله البراهمة فلانه تعالى لا
يقدر يجب عليه شيء اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه شيء
فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجب
كان ناقصا لذاته ومستكملا بفعله وانه محال والمعتزلة اوجبوا
امورا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة
فقبل هذا التقريب يمكنه ان يفعله ابتداء فيكون التوسط عبثا
ومنها الثواب على الطاعات فقيل تلك الاعمال لا تكافي
النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة ومنها العقاب على الكبائر
قبل التوبة فقيل هو حقه فله عفوه ومنها ان يفعل الاصلح
لعباده في الدنيا فقيل لا اصلح للكافر الفقير ان لا يخلق ومنها
ان لا يفعل القبيح عقلا للعلم بقبحه واستغنائه عنه قياسا
على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك الخامسة ان افعاله لا تعلل
بالاغراض لوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد

لان تحصيل مصلحة العبد

وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا
داعيا الى الفعل والا لزم الاستكمال به ان تحصيل الاغراض
ابتداء مقدور الله تعالى فجعلها غاية عبث وهو مناف الغرض
ح الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان
وجد قبله لزم ان يكون الحادث ح وان لا يكون الغرض غرض هذا
الحادث وان وجد وقته عاد الكلام في اختصاصه ولزم التسلسل
او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله
واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه
عبث وهو على الحكيم محال واجيب بان العبث ان كان الخالي
عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غيره فلا بد من
تصويره اولا وتقريره ثانيا السادسة قالت المعتزلة
الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل
به قبيح قلنا مبناه على الحسن والقبح في افعاله ومع ذلك
فالتفضل انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر ولهذا انكروا
التكليف بان العبد لما جبر فيقبح تكليفه ولانه ان عري عن
الغرض كان عبثا وان فيه فيقبح وان كان الغرض لا
يكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله
ابتداء فيضيع التكليف واجيب بان حاصل التكليف لازم
من الحق لا الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على اهل

والجنة والنار وفرقان بين السعداء والأشقياء وحكمه لا يطلب لمشيئته
ولا يسأل عن علته ولا يعترض عليه بسؤال ولا يسأل عنه كما قال الله
تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون والله أعلم الكتاب
الثالث في النبوات وما يتعلق بها وفيه ثلاثة أبواب الباب
الأول في النبوة وفيه مباحث الأول في احتياج الناس إلى النبي
لما لم يكن للإنسان أن يعيش مستقلا بأمر نفسه وكان أمر معاشه لا
يتم إلا بمشاركة آخر من أبناء جنسه ومعارضة ومعاوضة تجريان
بينهما فيما يفتقر كل منهما إليه مما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتاج
إلى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع مختص بآيات ظاهرة
ومعجزات باهرة يدعو إلى طاعته ويحث على إجابته ويصدق
في مقالته يتوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبي
الثاني في إمكان المعجزات المعجزة أمر خارق للعادة من
ترك أو فعل مثل أن يمسك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب
النفس إلى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت
عن أفعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما
أن المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد
المحمودة بتحليل المواد الرديئة لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله
عنه في غير هذه الحالة هلك وإليه أشار في قوله عليه السلام لست
كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني وأن يخبر عن الغيب بأن

يقول له في اليقظة ما يقول له في النوم فتتصل نفسه لقوتها ونقائها
عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام فينتقش فيها من
صور الجزئيات الواقعة في عالمنا فإنها أسباب وعلل لوجوداتها
مدركة لذواتها ولما يتوقف عليها فينتقل منها إلى القوة المتخيلة
ومنها إلى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي
وربما يعلو ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد كاطبه
ويشبه أن يكون نزول الكتاب بهذا الوجه أو يفعل ما لا يفي به
قوة مثل أن يمنع الماء عن جريانه وانفجاره عن خلال أصابعه
وبنانه وذلك بأن يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فيتصرف
نفسه فيها كما يتصرف في أجزاء بدنه بما يناسب مزاج الخاص
ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما شاء هذا على رأي الحكماء
وأما على رأينا فالله سبحانه وتعالى قادر يخص من يشاء من عباده
بالوحي والمعجزة وإرسال الملك إليه وإنزال الكتب عليه الثالث
في نبوة نبينا عم يدل عليها أنه عم ادعى النبوة وأظهر المعجزة
لأنه أتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض وأخبر عن المغيبات
كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله لرادك إلى معاد
وقوله سيهزم الجمع الآية وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم الآية
وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقوله اقتدوا
باللذين من بعدي ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين

اي بعرص

مطوقا

امثاله

سيما فيما

من

والعباس حين اعجز نفسه عن الفداء من المال الذي وضعت
بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله كذا
وللفضل كذا واخباره عن موت النجاشي وما يحدث من الفتن
والعلامات كنايه بغداد وما ربي بصرا وما كان من اقاصيص
الاولين وبلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكم النظرية والعملية بغتة
ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع
الماء من بين اصابعه وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة
الشاة المسمومة الى غير ذلك مما ذكر في كتاب النبوة وان لم
يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينها متواتر فيكون نبيا
لان الرجل اذا قام في محفل ملك عظيم وقال اني رسول هذا
الملك اليكم وطالبوه بالحجة فقال ايها الملك ان كنت صادقا
في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل علم بالضرورة
صدقه والضابطة سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق
وغيره من الاعراض عن الدنيا مع علو والسخاوة في الغاية
والشجاعة الى حد لم يفر قط عن احد وان عظم الرعب مثل
يوم احد والفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء من
العرب العرباء والاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب
والمشاق والترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء ولا
يكون الا للانبياء عليهم وقالت الحكماء كل ما حسنه العقل

ام الفضل م

والعملية م

دلائل م

فمقبول وكل ما قبحه فمردود وما يتوقف فيه فمستحسن عند
الحاجة اليه مستقبح عند الاستغناء عنه فاذن في العقل مندوحة
عن النبي قلنا لبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تقرر الحجة
وتبسط الشبهة وتجبر شيئا الى ما توقف العقل فيه كبعث الاموات
واحوال الجنة والنار ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل
فيه وتفصل ما حسنه اجمالا ومنها ان تعين وظائف
الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ
التذكر وغيرها ومنها ان تشرع قواعد العدل المقيم لحيوة
النوع وتعليم الصناعات الضرورية والنافعة المكملة لامر
المعاش ومنها ان تعلم منافع الادوية وخصائص
الكواكب واحوالها التي لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة
لا تفي بها الاعمار وانضاف العقول متفاوتة والكامل نادر فلا
بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم قالت
اليهود لا يخلو اما ان يكون في شرع موسى ع انه سينسخ او لا
يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وان
لم يكن فان كان فيه ما يدل على دوام امته امتنع نسخه وان لم يكن
لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه ما يشعر بنسخه
ولم يتواتر اذ لم يتوفر الدواعي الى نقله توفرها الى نقل
اصله او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلم يمتنع

وتعلم

بها

البحث الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام اتفق الجمهور على عصمتهم
عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا
عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر والحشوية جوزوا
الكفر تقية بل اوجبوه لان القاء النفس في التهلكة حرام
ورد بانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به وقت اظهار
الدعوة فيؤدي الى خفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام
على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها وجوزوا تعمد الصغائر
واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا لنا
انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى اتبعوه
ولكانوا معذبين باشد العذاب كما اوعد نساءه يضاعف لها لقوله تعالى
العذاب ولزاد في حدود الاحرار ولكانوا من حزب الشيطان
لانهم يفعلون ما يحبه ارادة ولم تقبل شهادتهم واستوجبوا
الذم والايذاء وقد قال تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم في الله
الدنيا والآخرة فعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم
لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال
العهد عهد الامامة لانه لو سلم فعهد النبوة بذلك اولى واما قوله
عفا الله عنك ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وعصى
محمول على ترك الاولى واما واقعة آدم عليه السلام فانها كانت
قبل نبوته اذ لم يكن له امة ولقوله ثم اجتباه ربه واما قول

ابراهيم هذا ربي فعلى سبيل الفرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى
سبيل الاستهزاء واسناد الفعل الى السبب لان تعظيم
الكفار للصنم الاكبر حمله على ذلك ونظره في النجوم كان
للاستدلال والتعرف عن صنعه الله تعالى وقوله اني سقيم واما
اخبار عن سقم حالي او عن متوقع استقبالي فلا كذب
واما اخفاء يوسف حريته فلاشعاره عن القتل واما همه
فجبلي لا اختياري وجعله سقايته في رحل اخيه كان
لمواطاته وما صدر من اخوته لم يكن حال نبوتهم ان
سلم انهم انبياء واما قصة داود عليه السلام فلم تثبت على
ما ذكر ولانه يحتمل غيره واما قبل الوحي فالاكثرون
منعوا الكفر وافشاء الذنب ولا جوز له عليه لئلا تزول
عنه الثقة بالكلية وجوزوا على الندور كقصة اخوة يوسف
والروافض اوجبوا العصمة مطلقا تنبيه العصمة
ملكة نفسانية تمنع عن الفجور وتتوقف على العلم بمثالب
المعاصي ومناقب الطاعات وتتأكد في الانبياء عليهم السلام بتتابع الوحي
على التذكر والاعتراض على ما يصدر عنه سهوا والعتاب
على ترك الاولى وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع عنه
الذنب لخاصية في نفسه او بدنه ورد بانه لو كان كذلك
لما استحق المدح على عصمته ولا امتنع تكليفه وبقوله تعالى قل

انما انا بشر مثلكم يوحى الي ولولا انه نبينا كـ الخامس
في تفضيل الانبيا على الملائكة صلوات الله عليهم ذهب
اليه اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء
والمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا في الملائكة
العلوية احتج الاولون بوجوه فا انه امر الملائكة
بسجود آدم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول
ب ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه
كان يعلم الاسماء دونهم فكان افضل لقوله تعالى قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ج ان طاعة
البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة ولانها مكلفة مستنبطة بالاجتهاد وطاعة
الملك ذاتية جبلية منصوص عليها فيكون
افضل لقوله عم افضل العبادات احمزها اي
اشقها د قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل
فيمن لم يكن سامين الا الملك فبقي معمولا به في حق
الانبياء واحتج الآخرون ايضا بوجوه ا قوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون ب اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء

علينا في قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم
على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا ولولا انا سيد ذلك كانهم
شيء تفضيلهم د قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا
ملكين ه الملك معلم النبي والرسول فيكون افضل من المتعلم
والمرسل اليه و الملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والآفات
الطبيعية والعملية مطلعة على اسرار الغيب قوية على افعال
عجيبة سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون السابع في الكرامات انكرها المعتزلة
الا ابا الحسين والاستاذ منا لنا قصة آصف ومريم واصحاب
الكهف احتجوا بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس
النبي بالمتنبي قلنا لا بل يتميز النبي بالتحدي والدعوى والله اعلم

الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث

الاول في اعادة المعدوم وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية
والبصري من المعتزلة لنا انه امتنع وجوده بعد عدمه فاما
ممتنع لذاته او لشيء من لوازمه فيمتنع ابتداء او لشيء من عوارضه
فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو احتجوا بوجوه
آ انه نفي محض فلم يحكم عليه بامكان العود ب انه لو وقع لم
يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده ج انه لو امكن لامكن

اعادة الوقت المبتدأ فيه واعادته فيه فيكون مبتدأً
ومعاداً معاً وهو محال والجواب عن الاول ان قولكم لا حكم
حكم وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد وعلى الممتنع
ونفس العدم وعن الثاني ان كل مثلين فهما متميزان بالشخص
لا محالة وان اشتبه علينا والا لم يكونا مثلين بل هو هو
وعن الثالث ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأً
فانه امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بمثله
البحث الثاني في حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي
الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر
عنه فيكون حقا اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع
والحيوة والا لم تتصف بها قبل والله تعالى عالم باجزاء كل
شخص على تفصيل لما سبق وقادر على جمعها واعادة الحيوة
فيها لشمول قدرته جميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان
ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه عليه السلام كان يثبت
المعاد البدني ويقول به والله اشار حيث قال عز وجل
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم
قيل لو اكل انسان انسانا آخر وصار اجزاءً منه فالمأكول
اما ان يعاد في الآكل او المأكول واياما كان فلا يعود
احدهما بتمامه وايضا فالمقصود من البعث اما الايلام

او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يليق بالحكيم والثاني محال لان كل
ما نتخيله في عالمنا فهو دفع الم ويشهد له الاستقراء والثالث
يكفي فيه الابقاء على العدم فبطل البعث واجيب عن الاول
بان المعاد من كل واحد اجزاؤه الاصلية التي كان الانسان
فانها الباقية من اول عمره الى آخره الحاصل لنفسه لا الهيكل
المتبدل المغفول عنه في اكثر الاحوال واما كون فضل عضو المتغذى
المتغذي فلا يعاد فيه وعن الثاني ان فعله لا يستدعي غرضا
وان سلم فالمقصود هو الالتذاذ ودعوى الاستقراء ممنوع وان سلم اللذائذ
فلم لا يجوز ان يكون للذات الاخروية مشابهة للذات في للذائذ
الدنيا في الصورة لا في الحقيقة تتمة اعلم انه لم يثبت انه
تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ضعيف لان التفرق ايضا هلاك الثالث
البحث في الجنة قالت الفلاسفة الجنة والنار اما ان يكونا في
هذا العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لانها لا
تنخرق ولا تخالط الفاسدات واما في عالم العناصر فيكون
الحشر تناسخا او في عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم
كري فلو فرضت معه كرة اخرى حصل منهما خلاء وهو
محال ولان العالم الثاني لو حصل فيها العناصر لكانت متماثلة فيه
لهذه العناصر مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها وكانت

ساكنة في احياز تلك العالم طبعا او قسرا دائما وهو محال
وكلاهما محال لان والجواب لم لا يجوز ان يكون في هذا العالم
كما قيل الجنة في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن
وامتناع الخرق ممنوع والنار تحت الارضين والفرق بين
هذا والتناسخ ان هذا رد النفس الى بدنها المعاد او المؤلف
من اجزائه الاصلية والتناسخ رد النفس الى بدن مستأنف او في عالم
اخر ولزوم مساواة كل محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع
الخلاء كلها ممنوعة وان سلم فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم
وذلك في كرة في ثخن كرة اعظم منها ووجوب تماثل
عنصري العالمين ممنوع لامكان الاختلاف في الصورة او في
الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم وفي
الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد
الجبار لنا قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين لا يقال انما يكون عرضها عرضها اذا وقعت في
احيازها وذلك انما يمكن بعد فنائها لاستحالة تداخل
الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضها وقوله تعالى
واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
واسكان آدم وحواء في الجنة واخراجهما قالوا لو كانت

قالوا

مطلقا م

السماء

تعود لعلمي كعرض السموات والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضها صح

٥٧

الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه لكنه باطل لقوله تعالى اكلها دائم واجيب بان المراد
ان كل شيء مما سواه فهو هالك معدوم في حد ذاته
وبالنظر اليه من حيث هو لا ان العدم يطرأ عليه وان
سلم فمخصوص جمعا بين الادلة وايضا قوله تعالى اكلها
دائم مؤول لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل بل المعنى
انه كلما فني شيء منها حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم
الجنة طرفة عين البتة في الثواب والعقاب قالت
البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب
عليه لانه انما شرع التكاليف الشاقة لغرض لاستحالة
العبث وعود الفوائد اليه وذلك الغرض اما حصول
نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو ابقانا على العدم
لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاول اما ان يكون
منفعة سابقة وهو مستقبح عقلا او لاحقة وهو
المطلوب وايضا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وامثاله
يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا انه
لا غرض لفعله ولا علة لحكمه وبعد ذلك فلم لا يكفي سوابق
النعم والاستقباح ممنوع كيف والمعتزلة اوجبوا
الشكر والنظر عقلا لما سبق من نعمه والآية لا تدل

في المعرفة

اي مالكو لهم

الظاهر صح

على الوجوب ولفظ الجزاء لا ينافي الاطلاق لكون الفعل
علامة ودليلا وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه
عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو تسوية بين
المطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق مركبة فينا
فلو لم يكن يحث نقطعه عنه بالعقاب كان ذلك اغراء عليه
ولانه تعالى اخبر بان الكافر يدخل النار في مواضع شتى — والعاصي صح
والخلف في خبره محال والجواب عن الاول انه وان لم يعذب
العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن الثاني
ان تغليب طرف العقاب بالتهديد والوعيد كاف في
الانزجار وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة وعن
الثالث انه لا يدل شيء منها على وجوب العقاب في نفسه
ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا يسقط كوعيد الكافر
لوجوه الاول الايات المشتملة على لفظ الوعيد الخلود — بلى صح
في وعيدهم كقوله تعالى من كسب سيئة ومن يعص الله ورسوله
ومن يقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تعالى في صفتهم وما هم
عنها بغائبين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه وذلك يسقط ما استحقه من الثواب لما بينهما من
التنافي والجواب عن الاول بان الخلود هو المكث
الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير وعن الثاني بان المراد

من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى
اولئك هم الكفرة الفجرة وتوفيقا بينه وبين الايات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين انا قد اوحي الينا ان العذاب على
من كذب وتولى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله — من شيء ان انتم الا في ضلال كبير صح
يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا وبهذا قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة — والمرجئة
بانهم لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاق وتنافيهما
وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب فاما ان
يحبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي — باطلان
هاشم او لا يحبط كما هو مذهب ابيه وكلاهما باطل اما الاول
فلان تاثير كل منهما في عدم الآخر اما ان يكون معا او على
التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وكذلك
الثاني لان المغلوب المنحبط لا يعود غالبا واما الثاني فلانه
الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره واما اصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله تعالى
والعقاب عدل منه والعفو دليل وكل ميسر لما خلق له

ويخلد المومن الموفق للطاعات في جناته وفاء عنه بوعده
ويعذب الكافر المعاند في نيرانه الا المقتضي وعيده وسخطه
وعبد المومن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ولا يبقى الا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى ان الله يغفر
الذنوب جميعا ولقوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة
ويرجى عفو الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب للهدى من
فضله ولطفه فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محلها فنصفها مثلا اذا
حرك جسمها فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك
الكل ضعف تحريك الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين
وضعف المتناهي متناه او يحرك حركات غير متناهية فكل
القوة ان لم يزد عليها كان الشيء مع غيره كلا معه وان زادت
وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه
وهو محال ايضا فالمولفة مولفة من العناصر والحرارة لا تزال
تنقص الرطوبة حتى يزول بالكلية ويفضي الى اطفاء الحرارة
وخراب البدن فكيف بدوم الثواب والعقاب وايضا دوام
الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فمبني
على نفي الجواهر وبرهان القوة في محلها وان جزء القوة
قوة والبرهان لم يتم عليها وهو ذلك مخصوص بحركات

قائمة

للافلاك وحدقوع عنا لان القوى عندنا عرض فلعله يفنى
ويتجدد واما الثاني فممنوع لان القول بالمزاج وتركب المواليد
عن العناصر ليس بيقيني وتاثير الحرارة في الرطوبة انما يفضي الى
افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه
وكذا الثالث لان اعتدال المزاج ليس شرطا عندنا وايضا
فان بعض الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به فلا يبعد ان يجعل
الله تعالى بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا يتهرى ولا يموت بها
الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر اما الاول
فلقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وللاجماع على انه
عفو وهو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا
العقاب على الصغائر قبل التوبة والكبائر بعدها فالعفو
هو الكبائر قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اي قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق ولا
التعليق بالمشية على رأيهم وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وامثال ذلك كثيرة واما الثاني فلان الله تعالى امر النبي عليه
م بالاستغفار لذنوب المومنين وقال واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة مومن لما مر
فيستغفر له صيانة لعصمته ويقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله

بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي احتجوا بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن
نفس شيئا وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل
ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين
من انصار واجيب بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان
وان ثبت عمومها مخصوصة بما ذكرنا السادس في اثبات
عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وفي قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا عقبهم والفاء للتعقيب
وقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك انما يدل على ان حكاية ربنا م
في القبر حيوة وموتا آخر واحتج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى وقوله وما انت بمسمع من في القبور
واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت
كما انقطع نعيم الدنيا به لا وجدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا
من الناس في زمان موسى وعيسى عليهما السلام واماتهم وعن الثاني
ان عدم الاسماع لا يستلزم عدم ادراك المدفون السابع
في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب
واحوال الجنة والنار والاصل فيها انها امور ممكنة اخبر الصادق عن
وقوعها فيكون حقا الثامن في الاسماء الشرعية الايمان في اللغة التصديق

وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بما جاء به لكل ما علم مجيئه
به عندنا وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال
الواجبات والاجتناب عن المعاصي المحرمات عند المعتزلة
وعن مجموع ذلك عند اكثر السلف والذي يدل على خروج العمل
عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات
وقوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واما قوله تعالى وما
كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس
وايضا فحمله على الصلوة وحدها يكون على طريق المجاز وقوله عليه السلام
الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها
ازالة م اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى عن الطريق
غير داخل فيه وفاقا المسلمين الثالث في الامامة وفيه مباحث م
الاول في وجوب نصب الامام اوجبه الامامية والاسماعيلية
على الله تعالى والزيدية علينا عقلا واصحابنا سمعا ولم يوجبه والمعتزلة ح
الخوارج مطلقا لنا مطلقا ان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم
وجوبه على الله تعالى اما الاول فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع
الا به لان البلاد اذا شغر عن رئيس قاهر يامر بالطاعات
وينهى عن الفحشاء ويزجر ناس الظلم عن المستضعفين استحوذ المعاصي
عليهم الشيطان وفاش فيه الفسوق والعصيان وشاع
الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان
واجب

[illegible]

باجماع الانبياء عليهم واتفاق العقلاء فان قيل ويحتمل مفاسد
اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولى
عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد
الى مؤن ومال فيغضب عليهم قلنا احتمالات مرجوحة وترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني فلما سلف انه
لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء احتجت الامامية بانه
لطف لانه اذا كان امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات
والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد واللطف على الله تعالى
واجب قياسا على التكليف والجواب بعد تسليم المقدمات
الباطلة ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر
قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا توجبونه كيف ولم
يمكن من عهد النبوة الى امامنا امام على ما وصفتموه الثاني
في صفات الائمة فالاول ان يكون مجتهدا في اصول الدين
وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى
في الوقائع الثاني ان يكون ذا راي وتدبير بتدبير الحروب
والسلم وسائر امور السياسة الثالث ان يكون شجاعا
لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد
وجمع تساهلوا في الصفات الثلث وقالوا ينيب من كان
موصوفا بها الرابع ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب
الناس

واموالهم والابضاع الخامسة والسادسة العقل والبلوغ
السابعة الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين الثامنة الحرية
لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد التاسعة — العبد صح
كونه قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة
من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وقوله الولاة — عليه السلام
من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامره ولا اشترط
فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية لنا انا سنبين
ان شاء الله تعالى امامة ابي بكر والامة اجمعت على كونه غير واجب — رضي الله عنه
العصمة لا اقول انه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اما
بان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم او تعلم الواجبات العقلية او ترغيب الخلق الى الطاعات
كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام
معصوما وبان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم
فلو جاز الخطاء عليه ايضا لاحتاج الى امام اخر وتسلسل
وبقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين واجيب عن الاول بمنع المقدمات وعن الثاني
بان الاية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب
التي ينثلم بها العدالة لا ان يكون معصوما الثالث فيما يحصل
به الامامة الاجماع على ان ينصب الله ورسوله والامام السابق

اسباب مستقلة في ذلك انما الخلاف فيما اذا قام بالامامة مستعدا
لها واستولى بشوكته على خطط الاسلام فقال بها اصحابنا بشوكته صح
والمعتزلة لحصول المقصود بها وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف
وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية ذلك مطلقا واحتجوا
بوجوه الاول ان اهل البيعة لا تصرف لهم في احد غيرهم فكيف
يولونه عليهم الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى
الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب
الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة
الرابع الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله
او بقول رسوله واجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد
والحاكم وعن الثاني بان الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع
الاسن الاقرب الى الرسول وعن الثالث بمنع الاصل سيما
اذا شغرت البلاد عن الامام وعن الرابع بمنع الحصر لجواز ان يكون
بيعة الامة او ظهور الشوكة كاشفا عن كونه اماما من الله تع
ورسوله ودليلا عليه الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق
بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر وخالفت الشيعة فيه جمهور المسلمين
ويدل عليه وجوه الاول قوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من
قبلهم فالموعود دون بالاستخلاف والتمكين اما علي ومن قام

بالامر بعده او ابو بكر ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين
الثاني الثاني قوله تع ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون والداعي المحظور بمخالفته ليس محمد عم لقوله تع قل لن
تتبعونا ولا علي لانه ما حارب الكفار في ايام خلافته ولا من
ملك بعده وفاقا فتعين من كان قبله الثالث انه عم استخلفه
في الصلوة ايام مرضه وما عزله فبقي كونه خليفة في الصلوة
بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم
القائل بالفصل الرابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم
تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وكان خلافة الشيخين وكانت
خلافة ثلاث عشرة سنة وخلافة عثمان اثنى عشر سنة وخلافة
علي خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة
رضوان الله عليهم الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص
الثلاثة وهم ابو بكر وعلي والعباس ثم بطل القول بامامتهما اما
بالاجماع فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان
القول بامامتهما فلانه لو كان الحق لاحدهما لنازع ابا بكر
وناظره واظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته فان الرضا
بالظلم ظلم قيل الحق كان لعلي الا انه اعرض عنه تقية
قلنا كيف وكان هو في غاية الشجاعة والشهامة وكانت
فاطمة الزهراء مع علو شانها زوجة له واكثر صناديد قريش

وبطل القول بامامة علي والعباس م

وساداتهم معه كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه
فانه قال له امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير عليه السلام
مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان
رئيس مكة ورئيس بني امية قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان
يلي عليكم تيم والانصار نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة وكان
ابو بكر رضي الله عنه شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال والاعوان
احتجت الشيعة على امامة علي بوجوه آ قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون فالمراد من الولي اما الناصر او المتصرف لا غير
لتعلقه بالاشتراك والاول بطل لعدم التخصيص بالمذكور فتعين احتصاص
الثاني فثبت ان المؤمن الموصوف يستحق التصرف في امور
المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب
لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا والمستحق
المتصرف هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه قوله عم من كنت
مولاه فعلي مولاه الثاني قوله عم انت مني بمنزلة هارون من
موسى وكان هارون خليفة لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه
هارون اخلفني في قومي الا انه توفي قبله عليهما السلام الثالث قوله
عم مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي

فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا له الرابع ان الامة اجمعوا على
امامة احد الاشخاص الثلاثة وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس
لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون
منصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما
بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس انه
لا بد وان يكون الرسول عم نص على امامة معين لتكميل امر
الدين والشفقة على الامة ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع
ولا لابي بكر والا لكان توقيفه للامامة على البيعة معصية فتعين
نصه لعلي رضي الله عنه السادس ان عليا كان افضل الناس
بعد الرسول عم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من
قوله تعالى حكاية عنه وانفسنا وانفسكم علي ولا شك انه ليس نفس
محمد عم بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته او هو اقرب الناس
اليه وكل من كان كذلك كان افضل الناس بعده ولانه كان
اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا
وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول بارشاده
وتربيته ابلغ وكان مقتدرا في فنون العلوم الدينية
اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون
اصول قواعدهم الى قوله والحكماء يعظمونه غاية التعظيم
والفقهاء ياخذون برايه وقال عم اقضاكم علي وايضا فانه كان كثير

كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه افضل
والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول ان عموم
النصرة غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل
المراد منه هو والكفاءة وعن الثاني ان معناه التشبيه
في الاخوة والقرابة وعن الثالث ان هذه اخبار متواترة
ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا وعن الرابع انا لا نم وجوب
العصمة ووجوب التنصيص وعدم التنصيص في شان
ابي بكر وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين
لعله كان اصلح وعن السادس انه معارض بمثله والدلائل على
افضلية ابي بكر قوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله فان
المراد به اما ابو بكر او علي وفاقا والثاني باطل لقوله تع
وما لاحد عنده من نعمة تجزى لان عليا رضي الله عنه
نشا في تربيته وانفاقه وذلك نعمة تجزى وكل من كان
اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تع ان اكرمكم عند
الله اتقيكم وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على
احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر وقوله عم
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين الخامس من فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف
عن مطاعنهم فان الله تع اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله
تع

من الخلفاء الراشدين

عمر

تعالى

قوله تع والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تع
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تع والذين
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وقال صلى الله عليه وسلم
لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا
نصيفه وقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقال الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا فمن احبهم
فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد
آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك
ان ياخذه وما نقل من الخطاء عن قبله محامل وتاويلات
ومع ذلك فلا يعادل ما ذكروه في مناقبهم وحكي عن آثارهم
نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهديهم متبعين
وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين في
عداد الهادين بفضله العظيم وفيضه العميم انه سميع مجيب

فرغ من كتابته العبد الذليل فضل بن قوام الدين قبيل العصر يوم
الخميس الثاني من شهر الله المبارك رمضان سنة ثمان وثمانين وسبعمائة
اصلح الله شانهما وعمر دارهما ورزقه في اسرع الاوقات
مع حصول المرادات لقاء وجه ابيه محب الدعوات بحق محمد واله

مد

ورد

يأخذ

65

من كتب الفقير مصطفى المدعو بمدرس زاده

شرح طوالع الانوار للبيضاوي
لابن الشيخ عوينة الموصلي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة
على سيدنا محمد وآله وصحبه الطاهرين الحمد لمن وجب
وجوده وبقاؤه واستحال عدمه وفناؤه ضمن هذه الخطبة معظم
مطالب اصول الدين مثل اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله
من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية
والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والانشاء والابداء والنبوة
موضعه الاستهلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة او
غيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته
والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال مولى النعم على الكمال
فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو
الاصل الذي يشهد على انه متصف بصفات الالوهية فحمد الحمد
بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه
وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة
الى الاول والاخر بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم
اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على
طريقة المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر
المصنوعات الدالة على وجوده تعالى الارض والسماء قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال
الله تعالى افي الله شك فاطر السموات والارض ثم شهد بوحدانيته

وصف العالم وبناؤه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد
السموات قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والوصف
بالسكون المصدر يقال وصفت الجارية في المشي اذا وصفها وصفا
اذا ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا عليم بالذات
وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا يتناهى عددها واحصاؤها
فان علمه واحد متعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات المحسوسات
والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض
ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى
بالمجد وشم — ثم ذكر انه تعالى قدير بقدرة واحدة لذاته دائمة بدوامه متعلقة بكل
الممكنات ويخصص بعض الممكنات في بعض الاوقات بحسب
تعلق الارادة به فلا منتهى لقدرته عند المراد ولا غاية للمراد
بحاله ابدا قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين
انه تعالى يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدرة البالغة
ثم قال سبحانه وقضاه ابلغ وقال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
وقال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب
المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر

عبارة عن وجودها مجزأة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصّلة
واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على
سنن واحد جلت قدرته التي هي على كل شيء قدير ولا تنتهي
عند المراد تباركت أسماؤه أي تعالى وتعاظم أسماؤه عن
صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام
عظمت نعمته أسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمّت آلاؤه
التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة
وباطنة وقال تعالى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت
أي تحيّرت في مبادئ الوهيته أنظار العقل أي ملاحظاته
بالبصيرة وآراؤه فإن ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك
بالضرورة إنما هو بالحد أو بالرسم والباري عز شانه لا يشارك
شيئا من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي ولا ينفصل عن غيره بمعنى
فصلي أو عرضي بل منفصل بذاته فظهر أنه ليس له حد على حدة وليس له
لازم حتى يوصل بتصوره العقل إلى حقيقته فلا رسم له يوصل
إلى ملاحظته ولذلك تاهت أنظار العقل أي ملاحظاته التي
يستقل بها بتصور الشيء وآراؤه التي يستعلم بها التصديق
لأن التصديق النظري إنما يستفاد من الاستدلال من المؤثر
على الأثر أو الأثر على المؤثر والأول محال في حقه لأنه هو السبب
الأول الموجد لجميع المخلوقات التي يستشهد به لا عليه والثاني

أي لا تفيد اليقين بتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء
شهيد وارتبحت أي استعلمت طرق الفكر وأنحاؤه أي جهاته واعلم
أن الفكر كما سيأتي هو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب
منتهية إليه نسبة الحركة الاينية المستندة عليه لمسافة تقع فيها
الحركة ويسمى تلك المسافة الطريق ولما ابتداء منه الحركة ولما تنتهي
إليه الحركة يسمى كل منهما جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق
التي وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب الذي ابتدأت الحركة منه فانتهت
إليه بالجهة فسماها باسمها لما أن الحمد لمن يتصف بالصفات الجميلة
منعم على غيره وأن الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم
أخذ في حمده فقال أحمد ولا أحصي ثناءه اقتداء بسيد المرسلين
صلوات الله وسلامه عليه حيث قال عليه السلام لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت
على نفسك وقال وأشكره والشكر أيضا عطاؤه لأن أعمال العباد
مخلوقات الله تعالى والشكر أيضا من أفعال العباد فإنه ثناء باللسان
وعمل بالأركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والأعضاء
والقوى الظاهرة والباطنة إلى ما خلقت له فيكون الشكر عطاؤه تعالى
ولما كان جل سعادته دينية أو دنيوية عاجلة أو آجلة وأجلها إنما هو بوسيلة
الرسول عليه السلام قال الله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وقد أمرنا الله تعالى بأن
نصلي عليه ونسلم قال تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين

التي
منهم
كلهم

الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ في الصلوة عليه وقال
واصلي على رسوله الذي رفع الهدى مان ملهو مشارب الارض صغارها
والغنا بالفتح التعب مصدر غني بالكسر يعني بالفتح وقع اي قوي
باسه اي شدته وعناه بالفتح التعب والضياء الضوء يقال اضاءت
النار ضوأ وضياء واضاءت مثل وقد يجي متعديا يقال اضاءت
النار واضاءها هنا متعد فاعله ضياؤه والضمير الذي اضيف اليه
الضياء راجع الى الرسول عم والبدر المنير مفعوله وبعد
اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم الاصول الدين
ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم
الموضوع وشرفه وما يستفاد اصوله اي قواعده الكلية ككونه تع
فاعلا مختارا وفروعه اي المسائل التي تتفرع على القواعد الكلية
كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته
وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم
ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك حجة ودليلا واوضح
محجة وسبيلا هو المسمى بالكلام فانه هو الكافل بمباحث صفات ذاته
تعالى عن صفات الافعال الاسرار الاطها واسرار اللاهوت صفات
الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت هو صفات الافعال
فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال قوله المطلع وصف
ثان للعلم على مشاهدات الملك اي المحسوسات ومغيبات الملكوت

بعد التكوين والترزيق
والاحياء والاماتة

اي المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك
بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل
بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما اشار بقوله تع عالم الغيب
والشهادة وبقوله تع الا له الخلق والامر وبقوله تع تبارك الذي بيده الملك وقوله
تع فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء قوله صفة ثالثة للعلم اي فارق
بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى
اي المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح
بردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي الكاشف عن احوال السعداء
السعادة والشقاوة في الاخرة التي هي دار البقاء يوم الجزاء والقضاء
وقوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبق فان قواعد
الشروع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال يتوقف على
اثبات ان الله تع متكلم مرسل للرسل موحى اليهم وهذه الامور انما
تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم
الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير
محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات اعظم العلوم
موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واجلاها
محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تع وذات المخلوقات لانه يبحث فيه
عن صفات الله واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى العقائد
فما يجب الايمان به لانه لا يجوز ان يكون ذات الله تع موضوعا

مبلغ م
الفاروق حم

لعلم الكلام لان موضوع كل ما يبحث فيه عن هو مسلم في ذلك العلم بين
بنفسه او مبين في علم آخر وذات الله غير بين بنفسه لانه نظري
وغير مبين في علم آخر لان سائر العلوم مستعان فيها لا اسما اثبات بالكلام
الصانع تع لا يقال قيل ان ذاته مبين في الحكمة ومسلم في الكلام فانه غير
مستقيم لان موضوع اعلا العلوم الدينية كيف يجوز ان تكون
مبينا في علم غير من العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود
الذات وهو زايد على الذات اي الوجود المطلق فيكون من احوال
الذات والبحث عن احوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون
الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في
العلم بل في علم آخر انه كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة
الذات غير بين فيها يحتاج الى البرهان اجيب بانه اذا كان
البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا
في علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود في العلم فلا يكون مبينا
في علم آخر بل في ذلك العلم فانه ح يكون من مسائل العلم على ان قولهم
وجود الموضوع انما يبين في علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه
ان الموضوع الذي هو اخص من علم آخر انما يبين وجوده في العلم موضوع
الآخر اذا كان غير بين ظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو
الكلام واما ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اقا
بالنسبة الى العلوم الشرعية فانه يقتضي بساير ها ظني وانما

بالنسبة الى الالهي على طريقة غير الحكيم فلانه مستند الى الوحي المفيد
حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة
الوهم بخلاف الالهي على طريقة الحكيم فانه مبني على العقل الذي يعارضه
الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما انه
اقواها حجة ودليلا فان حجته برهان قاطع واما انه اجلاها محجة
وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم لله الذي
له ما في السموات وما في الارض هذا وان كنا نشتمل على عقائل المعقول
اي محض هذا او خذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شيء
اي يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية تعالى
جاءني نخب اصحابه اي خيارهم في منقح اصوله ونخرج فصوله فان
الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه محررة والمنقح
المهذب والمعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله مجردة
عن القواعد وقوانينه ملخصة اي مشروحة والملخص المبين مبينة
والشرح والمشكل الملتبس تعالى اشكل الامر اي التبس والعضل
الامر اي اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى لوجهه والابانة
الايضاح تعالى ابنته ابانة اي اوضحته والشعوب جمع شعب بفتح
الشين وهي ما تشعب من قبائل العرب والعجم والجنوب جمع جنب متدانية
الجنوب اي متقاربة والمسومة المعلمة قوله مسومين اي معلمين
وقوله تع حجارة من طين مسومة اي عليها علامة مقومة اي مستقيمة

فقال قوة هذا المتن فهو قويم اى مستقيم واراد بالمبادى والمطالع مباحث
النظر ومباديه الممكنات واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات
والنبوة والامامة او يقال المبادى هى المقدمات التى تتركب منها الادلة
والمطالع ما يبين العلل قبل الشروع فى الدليل والعوالى المقاصد اى النتائج
والمقاطع المقدمات منتهى الدليل آخره الاستدلال اصفهانى

الخ م

شرح طوالع

70

حلبي

شرح الطوالع المشهور بحديثي

المتن المتين المسمى بالطوالع للامام السعادى رحمه الله عليه

شرح المحقق [illegible] زين الدين [illegible] شمس الدين [illegible] الاصفهاني [illegible]

[illegible]

شرح طوالع حديث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تفرد ذاته بوجوب الوجود والبقاء وتقدست صفاته عن العدم والفناء غرقت في بحار الوحدانية عقول العقلاء وعجزت عن ادراك هويته نفوس العلماء هو الواحد الذي تعالى عن الاكفاء واستغنى عن الاعوان والشركاء العليم الذي احاط علمه بجميع الاشياء لا يخفى على الله شيء في الارض ولا في السماء القادر الذي سمك السماء وبناها احسن البناء والصلوة على خير الانبياء محمد المحجوب من بني آدم بالجماجم والارواح وعلى آله واصحابه خير الاولياء وبعد فان كتاب طوالع الانوار المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة ناصر الحق والدين البيضاوي رحمه الله بغفرانه واسكنه منازل رضوانه كتاب صغير الحجم كثير العلم يحتوي على جل كلام المتكلمين وادلتهم مع زوائد شريفة وفوائد لطيفة من مباحث الحكماء المتقدمين والمتأخرين لكن بسبب وجازة لفظه ربما يصعب على الناظرين فيه فهم مشكلاته وحل معضلاته فعن لي ان اشرحه شرحا مشتملا على بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتقييد مرسله وتوضيح مسائله وتوجيه دلائله ملتزما في جميع ذلك شرط الاختصار مجتنبا عن الاطناب والاكثار والله سبحانه وتعالى ولي الاحسان ومنه التوفيق وعليه التكلان وقبل الخوض في شرح الكتاب نذكر مقدمة في تعريف الكلام وفي موضوعه ومباديه اما تعريفه فقيل هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وعن احوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام واما موضوعه فقيل هو ذات الله تعالى وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى واورد عليه ان وجود الله تعالى يثبت بالدليل في هذا العلم فلا يكون موضوعا له ويمكن

ان يجاب عنه بان المثبت بالدليل هو وجود الذات وهو مغاير للذات عارض لها عند المحققين واورد ايضا انه يبحث في هذا العلم عن الكلي والجزئي والعلة والمعلول والواحد والكثير وهذه الاحوال لا تعرض لذات الله تعالى من حيث هو ولا لذات الممكنات من حيث ان كل واحد منهما موجود وفيه نظر لجواز ان يكون البحث عن هذه الامور من المبادي لا من المسائل والقول بان المبادي يجب ان تبين في علم آخر ممنوع لجواز ان يكون مبينة في ذلك العلم نعم البحث عن مبادي علم لا يقصد بالذات في ذلك العلم وقيل موضوعه هو الموجود من حيث انقسامه الى الواجب والممكن والجوهر والعرض والقديم والحادث والواحد والكثير والعلة والمعلول لان الموجود يلحقه لذاته الانقسام الى هذه الامور المذكورة التي يبحث عنها في هذا العلم وفيه ما فيه قال الامام ان هذا العلم لما لم يكن فوقه علم آخر يبين موضوعه فيه وجب ان يكون موضوعه بينا بذاته واثبت الامور الموجود من حيث انه موجود وفيه نظر لانه لا يلزم من كونه بينا ان يكون اثبت الامور واما مباديه فامور يبتنى عليها سواء كانت تصورات او تصديقات كالوجود والعدم وغيرهما او تصديقات كالقضايا الضرورية قال المصنف رحمه الله وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة كتب اقول المقدمة في اصطلاح المنطقيين قضية جعلت جزء القياس والمراد بها ما يتوقف عليه المباحث الآتية وهي مشتملة على فصول الفصل الاول فيما يحتاج الى معرفته في مباحث النظر وهو معرفة النظر والنظري واقسامه واعلم ان التعقل وهو حصول صورة الشيء في العقل ينحصر في التصور والتصديق لانا اذا ادركنا شيئا فان لم

يعتبر الحكم معه بنفي او اثبات وهو التصور وان اعتبر فهو التصديق
فالتصور ادراك هو الادراك المجرد عن اعتبار الحكم معه بنفي او اثبات سواء
لم يكن معه حكم او كان لكن لم يعتبر كتصور طرفي القضية والتصديق هو
ادراك الشيء مع اعتبار الحكم معه بالنفي والاثبات والمصنف لم يتعرض
للاعتبار فيلزم ان تصور طرفي القضية لا يكون تصورا ويكون تصديقا
وح لا يكون تعريف التصور جامعا ولا تعريف التصديق مانعا واعلم ان تصور
المحكوم عليه وبه داخلان في التصديق على ما ذكرنا من التفسير وهو
راي الامام واما على راي الحكماء فالتصديق انما يقال على نفس الحكم
فقط وح يكون تصور المحكوم عليه وبه شرطا للتصديق خارجا عنه
وانما جعل المصنف مورد القسمة التعقل دون العلم كما فعله غيره لئلا
يتوهم اختصاصه بمعنى اليقين فيرد ان التصور والتصديق ينقسمان
الى العلم والجهل ولكن يستلزم كون الجهل قسما من العلم وهو مح وانما
قيد الحكم بالنفي والاثبات لان الحكم قد يكون خبرا كقولنا الانسان كاتب وقد
يكون تقييديا كقولنا الانسان الكاتب فقيد بالنفي والاثبات ليخرج المركب
التقييدي عن تعريف التصديق ويدخل في تعريف التصور هذا اذا فسرنا الحكم
باسناد امر الى آخر فقط واما اذا فسرنا باسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا
فلا وجه للتقييد اذ المركب التقييدي لا يكون حكما قال وكل منهما ينقسمان
اقول كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وكسبي والبديهي
من التصور ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور الوجود

والوجود والعدم ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم
العقل بنسبة احدهما الى الآخر كالحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد
يفسر التصديق البديهي بالتصديق الذي لا يكون مسبوقا بتصديق آخر والكسبي
من كل منهما ما يقابل البديهي منه والمصنف فسر البديهي من التصور والتصديق بما
لا يتوقف حصوله على كسب وفيه نظر لان التصديق البديهي على راي الامام من
تابعيه قد يتوقف على طلب وكسب اذا كان طرفاه كسبيين فلا يكون تعريف
التصديق البديهي جامعا واعلم ان تمثيله التصديق البديهي بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان يناقض ما ذكره اولا من ان التصديق هو تعقل الطرفين
مع الحكم وانما قلنا ان كل واحد منهما ينقسم الى البديهي والكسبي لانه لولا
ذلك لزم اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات بديهيا او يكون جميعها
كسبيا والتالي باطل بقسميه اما كون الجميع بديهيا فلانه لو كان كذلك لما
جهلنا شيئا والوجود بخلافه واما كون الجميع كسبيا فلانه لو كان كذلك
لزم ان لا يحصل لنا شيء من العلوم التصورية والتصديقية اصلا والتالي
ظاهر البطلان اما الملازمة فلان الاكتساب ح يستلزم الدور او التسلسل
وكل ما هو مستلزم للمح فهو مح اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان اكتساب كل
مطلوب تصوري او تصديقي انما يكون بمعلوم آخر وذلك المعلوم ايضا كسبي على
هذا التقدير فيفتقر الى معلوم آخر وذلك الآخر الى آخر فان كانت هذه المعلومات
متناهية لزم الدور وان كانت غير متناهية لزم التسلسل وكلاهما محالان اما الدور فلاستلزامه
توقف الشيء على نفسه فلانه اذا توقف الشيء على ما يتوقف على نفسه لزم توقفه على
نفسه ضرورة ان الموقوف على الموقوف على الشيء

موقوف على ذلك الشيء اما التسلسل فلان المطلوب الكسبي يتوقف حصوله على حصول ما لا
نهاية له في العقل دفعة وهو محال واراد بالمطلوب في العلوم وبالموضوع المعلومات المكتسب
بعضها من بعض لانه عرضها الكاسبة والمكتسبة قال والنظر الخ اقول المراد
بالامور اجزاء القول الشارح ومقدمات الحجة والترتيب هو الوضع الذي يكون بسببه
لبعض تلك الامور عند بعض وفي قوله ترتيب امور تنبيه على ان اللفظ المفرد لا يفيد
شيئا كما هو مذهب الشيخ ابي علي ومتابعيه والمراد بالمعلومة الامور الحاصلة في الذهن
سواء كانت قطعية او ظنية او غيرهما قوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم
احتراز عن الترتيب الذي لا يؤدي الى تحصيل غير المعلوم فانه ليس كل ترتيب
مؤديا الى تحصيل غير المعلوم بل الترتيب المؤدي الى ذلك لا بد ان يكون واقعا
على وجه مخصوص مشتمل على شرائط على ما سيأتي وانما جعل المتأدى اليه حال
المطلوب غير معلوم لامتناع تحصيل الحاصل ثم الامور المرتبة ان كانت مؤدية
موصلة الى تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا كالحد والرسم وان كانت
موصلة الى تصديق مجهول سميت حجة ودليلا كالقياس والاستقراء والتمثيل قال
الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول البحث في الاقوال الشارحة
مستحق التقديم على البحث عن الحجة وضعا لتقدم التصور على التصديق طبعا
فلذلك قدم هذا الفصل على ما بعده وفي هذا الفصل مباحث الاول في شرائط
المعرف ولما كان للمعرف شرائط تتوقف على معرفة ذلك الشيء اولا تعريف
المعرف وقال معرف الشيء ما يستلزم تصوره معرفة ذلك الشيء والمراد بمعرفة الشيء
ما هو اعم من المعرفة بالحقيقة او ببعض العوارض ليشمل المعرف الحاصل من
التعريف الحدي والحاصل

من التعريف الرسمي ومن الناس من انكر تحديد الحد وقال لو كان للحد حد لكان لحد
الحد حد ايضا وهكذا ويتسلسل الى غير النهاية واجيب بان حد الحد نفسا واحد حد
الحد ايضا فلا تسلسل لا يقال تعريف المعرف غير ما يصدق عليه المعرف ايضا الا انا نقول
لا نم صدقه فان المعرف مخصوص للاصطلاح على الاختصاص بالتصورات اذا
عرفت هذا فاعلم ان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل المعرف لان معرفة المعرف
سبب لمعرفة المعرف وتقدم السبب واجب وايضا لو لم يكن كذلك لكانا معا او كان
العلم بالمعرف متأخرا واياما كان امتنع التعريف اما الاول فلعدم اولوية احدهما بكونه
معرفا واما الثاني فلانه لما لا يكون معلوما امتنع ان يكون معرفا للمعلوم ويلزم مما ذكرنا
انه لا يجوز تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف احد المتضايفين بالآخر
وتعريف الزوج بما ليس بفرد فان الفرد يساوي الزوج في المعرفة والجهالة عادا كر
من يقول التقابل منهما تقابل التضاد ومن جعل التقابل منهما تقابل العدم والملكة
كان الزوج عنده اعرف ولا يجوز تعريف الشيء بنفسه سواء كان الشيء نفس المعرف
او جزءه كقولنا الحركة نقلة والانسان حيوان بشر ولا يجوز تعريف الشيء بما هو
اخفى منه سواء كان معرفة الاخفى موقوفة على معرفة ذلك الشيء او لم يكن موقوفة عليها
وسواء توقف بمرتبة واحدة او بمراتب فالاول مثل ان يقال الشمس كوكب نهاري
فان النهار يعرف بالشمس لانه الوقت الذي تطلع فيه الشمس والثاني مثل ان يقال
في تعريف الاثنين انه زوج اول فان الزوج يعرف بالعدد المنقسم بمتساويين والمتساويان
بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر والشيئان بالاثنين والثالث مثل ان
يقال في تعريف النار انه ركن شبيه بالنفس اي في اللطافة وعدم الرؤية فان النفس
اخفى عند العقل من النار واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام اشد محذورا مما
قبله لان كل متأخر يشتمل على ما يشتمل عليه المتقدم مع زيادة القبح الا [illegible]

ما ليس بفرد

المعرّف

سوى الاخفى

من القبح مع زيادة

بنفسه صح

فان تعريف الشيء اقوى منه لان الاخفى ربما يكون اعرف في بعض الوجوه او بالنسبة
الى بعض الناس ولا يمكن ان يكون الشيء اعرف من نفسه بوجه من الوجوه قال
ويجب احترز عن الخلل فلا يكون معنويا او قد يكون مشتركا بين القسمين ولما
فرغ من بيان الاحتراز عن القسم الاول شرع في بيان الاحتراز عن القسمين الاخيرين
وقدم المشترك فقال يجب ان يقدم الاعم اي يجب في التعريفات تقديم الجزء
الاعم على الجزء الاخص لان الاعم اكثر وقوعا في الذهن لان ما صدق العام اكثر
مما صدق الخاص فيكون اعرف والمقصود من التعريف المعرفة فيكون تقديمه
الاعرف اولى والانسب قوله والاحسن ان تحترز اشاره الى الاحتراز عن الخلل
اللفظي اي يجب ان يحترز عن استعمال الالفاظ الغريبة اي الغير المشهورة وعن
الالفاظ المجازية والمشتركة لان دلالتها على المقصود غير واضح ويجب
ايضا ان يحترز عن التكرار اي الاتيان به سواء كان التكرار في نفس المعرف كما يقال
العدد كثرة مجتمعة عن الآحاد او في اجزائه كما يقال الانسان حيوان جسماني ناطق
فان الحيوان داخل فيه مأخوذ في مفهومه الجسم فذكر الجسم مرة اخرى يكون تكرارا
الا اذا كان التكرار لاجل الضرورة او لاجل الحاجة فانه يجوز اما الضرورة
وهو ما لا يتم التعريف الا به فكما في تعريف الاضافات فان كل واحد من المتضايفين
لا يمكن ان يعقل بانفراده ومعرفته بالضرورة يشتمل على ذكر صاحبه لانه لا
يحد احدهما بالآخر فانهما معلومان معا بل لا بد من ذكر السبب المقتضي لتعقلهما
معا لتحصلا في العقل ثم يكرر السبب لتحصيل البيان بالذي يوجد بواحد منهما كما يقال في تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه من
حيث هو كذلك اي من حيث يتولد من نطفته آخر من نوعه فالحيوان هو الاب
والاخر هو الابن وقوله الاسيد الاضافة وقولنا من حيث هو كذلك يكرر ضرورة

في التعريف صح

هو الوجه

فان المجتمع من الآحاد هي الكثيرة صح

لانه الذي يفيد انتساب معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان
به لان الاب انما يضاف الى الابن ويتصف بالابوة من هذه الحيثية لا من حيث كونه
انسانا او جسما فلولا التكرار لكان تعريفا للذات المجردة عن الاضافة
لا الموصوفة بها وكذلك قولك في تعريف الجار انه ساكن دارا بجنبه دارها المعينة
حدود دار آخر من حيث هو كذلك واما لاجل الحاجة فكما في ذكر سبب المضايف في
تعريف المضاف نفسه والحاصل ان الاضافات لا يمكن تعريفها الا بالرسوم لان
السبب خارج عن المسبب والتعريف بالخارج رسم واما التكرار الحاجي فمثاله
يقع في تعريف المركبات التي تكون تركيبها من ذات الشيء وعرض ذاتي له فان
ذلك الشيء يقع تارة في حد نفسه وتارة في حد عرضه الذاتي لاشتمال حد هذا
العرض على ذكر معروضه ضرورة والمثال المشهور هاهنا الانف الافطس فانه
لا فطوسة لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعر لا يكون الا
في الانف لا مطلق التقعر والا لكان الساق التي فيها تقعر فطساء ويكون معنى
قولنا الانف الافطس انف ذو تقعر لا يكون ذلك التقعر الا في الانف فصار
الانف مكررا في هذا التعريف وليس هذا التكرار ضروريا في نفس الامر لان
تعريف كل واحد من العارض والمعروض ممكن بغير تكرار الا ترى ان السؤال
ان وقع عن الافطس وحده لم يكن حاجة الى التكرار ولكن لما كان السؤال
واقعا عن العارض والمعروض معا احتيج الى التكرار ليكون الجواب مطابقا
للسؤال وكذلك جواب كل سؤال يشتمل على التكرار كما يسأل عن حد الانف و
الحيوان فان المجيب يحتاج في جوابه الى ايراد حديهما فيقع التكرار قال الفا
الاول المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف ليلزم من صدق كل منهما صدق
الآخر لانه لو لم يكن كذلك لكان اما اخص من المعرف او اعم منه وكل منهما لا يصلح

مختص بالانف

نحو العارض

اي يلزم

للتعريف اما لا اخص فلانه لا يشمل جميع افراد الماهية المحدودة فلا يكون
التعريف جامعا واما انه لا اخص فلا يصلح للتعريف واما لا اعم فلانه يشمل المحدود
وغيره فلا يميزه عن غيره ثم ان ادنى مراتب التعريف التمييز ثم المعرف اما ان
يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا عنهما والاول اما ان كان
جميع الاجزاء فهو الحد التام وان كان بعض الاجزاء فهو الحد الناقص سواء
كان التعريف بالفصل وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالجسم الناطق او بالفصل
وحده ان جوزنا التعريف بالمفرد كتعريف الانسان بناطق لا يقال جميع
اجزاء الماهية ينافي كونه داخلا فيه فكيف يكون من اقسامه لانا نقول
المراد بجميع اجزاء الماهية هاهنا هو الاجزاء المادية وهي داخلة في الماهية
وجزء منها فان قلت التعريف بمجرد اجزاء الماهية ليس حدا تاما لوجوب تقدم
الاعم قلت وجوب تقدم الاعم قد علم مما سبق فاستغنى بذلك عن ذكره مرة اخرى
واما الثاني وهو ان يكون المعرف خارجا فهو رسم ناقص كالتعريف بالخاصة
ويشترط فيه كون الخارج لازما بينا واما الثالث فان كان الجنس داخلا
والمميز خارجا كالتعريف بالعرض العام والفصل فهو الحد الناقص وان
كان بالعكس كالتعريف بالجنس والخاصة فهو الرسم التام كتعريف الانسان
بالحيوان الضاحك او بالجسم الضاحك واعلم ان بعض هذه الاصطلاحات
يخالف اصطلاح المتأخرين اما اولا فلان المركب من الجنس القريب والخاصة
البينة هو المسمى بالرسم التام في اصطلاحهم واما المركب من الجنس البعيد
والخاصة فهو الرسم الناقص في اصطلاح اكثرهم والرسم المتوسط في
اصطلاح بعضهم والمصنف قد سماه رسما تاما ايضا واما ثانيا فلانه
سمى المركب من العرض العام والفصل حدا ناقصا ولم يصطلح عليه احد الا

الشيخ والامام والمتأخرون لم يعتبروا هذا القسم في التعريفات لان المقصود
من التعريف اما التميز او الاطلاع على ذاتيات الشيء والعرض العام لا يفيد شيئا
منهما ولهذا ذهب بعضهم الى ان العرض العام لا يجوز ان يستعمل في التعريف
اصلا لا يقال لم يخرج عن هذه الاقسام التعريف بالمثال كتعريف النفس بانه
جوهر نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة لانا نقول لا نسلم خروجه
فان التعريف بالمثال تعريف بكون الشيء مشابها للآخر في بعض الاحوال
فذلك ان امكن اطلاعه انما يكون بخاصة المشابهة بخاصة مساوية له فلا يكون
رسما قال واعترض عليه اي اقول ذكر الامام على التعريف شكوكا وجهه
الاول منها ان يقال تعريف الماهية محال لان تعريفها اما ان يكون بجميع
اجزائها او ببعض اجزائها او بامر خارج عنها او بامر مركب عنهما
والكل محال اما الاول فلان مجموع اجزاء الشيء لا غير هي اجزاء الماهية
من المادية والصورية نفس الماهية فتعريفها به يكون تعريفا بنفسها
وقد تقدم بطلانه واما الثاني فلان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا
بواسطة تعريف بعض اجزائها فان كان ذلك البعض هو البعض المعرف
لزم كون الشيء معرفا لنفسه وان كان غيره كان ذلك الجزء المعرف
خارجا عنه ضرورة ان كل جزء خارج عن الجزء الآخر فيكون من القسم الثالث
وهو التعريف بالامر الخارجي وهو ايضا محال لان الامر الخارج انما يعرف
الماهية اذا علم اختصاصه بالماهية لامتناع التعريف بالوصف الذي لا
يكون مختصا بالماهية والعلم باختصاص الوصف بها يتوقف على تصورها وعلى
تصور كل ما عداها وكل واحد منهما محال لان الاول يوجب الدور لان تعريف الوصف
اياها يتوقف على تصورها الموقوف على تعريف الوصف اياها والثاني يستلزم

تصور امور غير متناهية لان الامور المتصورة للماهية غير متناهية واما
القسم الرابع فلان المركب من الداخل والخارج خارج عن الماهية وقد
بينا امتناع التعريف بالخارج فيكون التعريف بالمركب منهما ايضا كذلك وتوجيه
الشك الثاني هو ان يقال ان التعريف محال لانه اما ان يكون الحد مشعورا
به او يكون غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه والا لزم تحصيل
الحاصل او يكون غير مشعور به يمتنع ايضا طلبه لان الذهن لا يكون متوجها فلا
طلب الحاصل عبث
عنه ويمتنع توجه النفس نحوه كما لم يخطر بالبال قال واجيب الى اخره
اجاب المتاخرون عن الاعتراض الاول بانا لا نسلم امتناع التعريف
بمجموع الاجزاء قوله لان مجموع اجزاء الشيء عينه ممنوع لان الجزء متقدم على
الكل بالطبع والاشياء الى كل واحد منها متقدم على الشيء فيمتنع ان يكون نفس ذلك
الشيء فان قيل كون مجموع اجزاء الماهية مغايرا لها لا يفيد لكم الحط وهو
جواز التعريف بمجموع الاجزاء لجواز ان يكون بعضها معرفا لتلك الماهية فلا
يكون تعريف الماهية بمجموع الاجزاء لاستلزامه الدور قلنا مجموع اجزاء الماهية
يمتنع ان يكون شيء منها معرفا لتلك الماهية والا لزم الدور على ما مر آنفا
والى هذا الجواب اشار بقوله ومعرفه اي يمتنع ان يكون معرفا لذلك الشيء
قوله ومعرف الشيء ليس هو احد اجزائه اصلا اي واحد منها
المعرف بمجموع الاجزاء ولكن لا نم امتناع التعريف ببعض الاجزاء والعوم
بان معرف المجموع يجب ان يكون معرفا للبعض لا الاجزاء ممنوع فان كل واحد
من الاجزاء ربما يكون غنيا عن التعريف لكونه معلوما بمعرف آخر ويكون الكل
محتاجا الى المعرف فيعرف الكل من حيث هو كل دون الجزء وما يقال من ان
المعرف معرف للمعرف ومعرف الكل هو معرف الاجزاء ممنوع فان معرف
فاذن البتة ممنوع ... الخارجي ... التعريف لا نم امتناع ... موجد الجزء

وكل صح

التعريف صح
وقد يطول لانه بحث على السند ولان الخصم لم يدع جواز التعريف بجميع اجزائه مطلقا حتى يرد السؤال صح

فان التعريف بالخارجي انما يتوقف على كون الخارجي مختصا بذلك الشيء وشاملا
لجميع افراده لا على العلم بالاختصاص والشمول فانه اذا كان بين الشيء ووصفه
المساوي لزوم بين كان العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف وان لم يعرف
اختصاصه به قال وهو ضعيف اقول الجواب الذي ذكره المتاخرون
ضعيف عند المصنف اما ضعف قولهم الجزء متقدم بالطبع فلان كل واحد من
الاجزاء لا يقتضي تقدم مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع حتى يلزم المغايرة
بين الماهية والمجموع لان مجموع الاجزاء يغاير كل واحد منها فلا يلزم من تقدم
كل واحد تقدم المجموع واما ضعف قولهم معرف الشيء ليس هو احد اجزائه
فلان جميع الاجزاء المادية والصورية لو كانت معلومة لكانت الماهية ايضا
معلومة وكانت مستغنية عن التعريف وذلك لانها لو لم تكن معلومة لزم ان لا
يفيد التحديد معرفة المحدود ولان اقصى مراتب التحديد ان يكون بجميع الاجزاء
واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا اصلا
لمعرفة المحدود وهو ظاهر البطلان والى ما ذكرنا اشار بقوله والا لم يفد التحديد
وقوله حتى الصورية مجرور عطفا على الاجزاء وبعض الشارحين فسر قوله
والا لم يفد التحديد بدونها وهو ظاهر الفساد ويأباه لفظ الكتاب واما ضعف
قولهم تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره
تصوره فلانه لو كفى في التعريف مجرد اللزوم المذكور لزم احد الامرين وهو اما الاستغناء
عن التعريف وامتناع التعريف لان الوصف الخارجي لا بد ان يكون متصورا
اولا فان كان متصورا كان الموصوف ايضا متصورا اذ التصور ان الصحيح

تقدم صح

لعل المصنف حمل قوله والا لم يفد التحديد على معنا لم يفد الحد التعريف كما هو ظاهر العبارة صح

يستلزم تصور الموصوف فيلزم الاستغناء عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع
التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وفيه نظر لجواز ان يكون
الوصف معلوما والموصوف مجهولا به فيكون معرفا به وايضا الوجه ... لكن لا نم
ان لا يعرف شئ من الماهيات بتعريفات ما معين كما ذكرتم وما يقال من انه يجوز
ان يكون الاجزاء معلومة دون التركيب فالحد يعرف ذلك ففيه ما فيه ويمكن
ان يجاب عن هذا الجواب بجواز كون الاجزاء معلومة دون التركيب وفيه
قال بل الجواب اقول لما قرر ضعف الجواب ذكر ما هو الجواب الحق عنده
وهو الذي ذكره الامام القاضي سراج الدين الارموي في بعض تصانيفه وتقريره
ان يقال لم لا يجوز ان يكون تعريف الماهية بمجموع الاجزاء قوله لانه يلزم
تعريف الشئ بنفسه قلنا لا نم لانه انما يلزم ذلك ان لو كنا نعرف الماهية بتصور
مجموع الاجزاء وليس كذلك فان المعرف هو استحضار مجموع تصورات الاجزاء
المعلومة على انفرادها بحيث يستلزم تصور المجموع الذي هو المحدود
من التفصيلات وبين تصور المجموع ط ضرورة تقدم الاول على الثاني واذا
كان كذلك لم يكن تعريف الماهية بمجموع اجزائها بهذا المعنى الذي ذكرنا
تعريفا للشئ بنفسه وهكذا نقول في التعريف الرسمي ايضا اذا كان مركبا
لان الامور التي يتركب عنها الرسم معلومة على انفرادها والتعريف بما هو
استحضارها في الذهن بحيث يستلزم تصور المرسوم وان لم يلزم تصور
كنهه وحقيقته ولما لم يمكن هذا التقرير في التعريف بالمفرد قال اما المفرد
فلا يفيد سواء كان فصلا او خاصة كالناطق والضاحك مثلا لانهما ان لا
انما

ما شئ ذي نطق او ذي ضحك وذلك الشئ بحسب المفهوم اعم من ان يكون انسانا
او غيره ومن شرط المعرف مساواته للمعرف فاذن مجردهما لا يفيد تصور حقيقة الشئ
ولا تميزه عما عداه قال وعن الثاني الخ اقول هذا هو الجواب عن الشك الثاني
وتقريره ان يقال لم لا يجوز ان يكون المط غير مشعور به قوله لان الذهن يكون غافلا
عنه قلنا لا نم وانما يكون كذلك ان لو كان غير مشعور به مطلقا اما اذا كان مشعورا به
ببعض اعتباراته دون بعض لم يكن الذهن غافلا عنه فامكن توجه الذهن نحوه
فان قيل المط ان كان هو الوجه المشعور به كان طلبه طلب الحاصل وان
كان هو الوجه الغير المشعور به كان الذهن غافلا عنه مطلقا قلنا ان المط
ليس هو احد الوجهين المتغايرين بل الشئ الذي له وجهان متغايران وهذا
الشئ مشعور به من وجه دون وجه وكل ما كان من هذا القبيل جاز طلبه
فان الانسان يطلب حقيقة الملك وان لم يعلم منه الا كونه سماويا او منزل الوحي
وكذا حقيقة الهندبا مثلا وان لم يعلم منها الا كونها نافعة او موجبة للاكوام قال
الثالث الخ اقول البسيط ما لا يلتئم حقيقته من عدة امور والمركب بخلافه
فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره كواجب الوجود لا جزء له لا يحد ولا يحد
به اذ ليس جزء الشئ آخر كالواجب والعقول والنفوس والبسيط الذي يكون
جزء الغيره لا يحد لما تقدم ولكن يجوز ان يحد به لانه لما كان جزء الغيره لم يكن يحد
ذلك الغير الا بذكره كالجوهر فانه ليس جنسا لكونه جنسا عاليا ولكنه جزء لما
تحته من الانواع والمركب الذي ليس جزءا من غيره يحد ولا يحد به كالنوع الاخير
والذي يكون جزءا من غيره يحد ويحد به كالاجناس والانواع المتوسطة فالحد
التام والناقص يختص بالمركبات

لاشتمالها على جميع الاجزاء او على بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس
والخاصة واما الرسم الناقص فهو التعريف بالخارج فيشمل المركب والبسيط جميعا
لجواز ان يكون لكل واحد منها لازم بين فيعرف به وفيه **الفصل الثالث**
الى اخره لما فرغ من مباحث الاقوال الشارحة شرع في مباحث الدليل
وبدا بذكر انواعه ولما توقف معرفة ذلك على معرفة الدليل عرف الدليل اولا
بانه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمراد من اللزوم العقلي
والعادي ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الشيخ
الاشعري وقيل عليه انه تعريف دوري واجيب بانه توقف بالنسبة الى من يعرف
ان شيئا ما يسمى دليلا وشيئا ما يسمى مدلولا ولكن لا يعرف ان ايهما الدليل ثم
قالوا هذا التعريف يختص بالقطعيات لان الظنيات لا يسمى علما وفيه نظر
لانا لا نسلم ان الظن لا يسمى علما فان العلم بالتفسير الاعم يشمل الظن ايضا
سلمناه لكن لا يلزم اختصاص التعريف بالقطعيات لان الدليل الظني
وان لم يكن العلم به حاصلا لكن يمكن ان يكون بحيث لو حصل العلم به حصل
العلم بالمدلول واستحالة العلم به لا ينافي العلم بصدق الملازمة نعم لقائل
ان يقول ان التعريف غير جامع لانه يخرج عنه الدليل الدال على المدلول
عدمي وايضا يخرج عنه الدليل الفاسد قوله فاما ان يستدل بالكلي على
الجزئي الى اخره اشارة الى حصر انواع الدليل في ثلاثة وهي القياس والاستقراء
والتمثيل وتقريره ان يقال اذا استدل بالشيء على شيء فاما ان يستدل
بثبوت الحكم لكل الافراد على ثبوته في بعض الافراد وهو القياس كقولنا
كل جسم ممكن وكل ممكن محدث

فاستدللنا بالحدوث لكل افراد الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراده
واما ان يستدل بثبوت الحكم لكل افراد الحد المتساويين على ثبوته في كل
افراد الاخر وهو ايضا قياس كقولنا الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك واما ان
يستدل بثبوت الحكم لبعض الافراد على ثبوته في كلها وهو عكس الاول ويسمى استقراء
وهو قسمان تام وناقص فالتام هو ان يكون الحكم ثابتا لجميع الجزئيات
كالحكم بان كل جسم متحيز لان الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل واحد
منها متحيز وهو يفيد الحكم لانه بالحقيقة هو القياس المقسم والناقص
ان يكون الحكم ثابتا في بعض الجزئيات كقولنا كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند
المضغ لان الدواب والطيور وسائر الحيوانات كذلك وهذا لا يفيد اليقين لاحتمال
ان يكون حال الافراد المتروكة بخلاف سائر الافراد كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل
عند المضغ واما ان يستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد على ثبوته في البعض الاخر
لاشتراكهما في العلة وهو التمثيل في عرف المنطقيين والقياس في عرف الفقهاء كقولنا
السماء متشكل فيكون حادثا كالبيت والنبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر والجزئي
الاول اعني المقيس عليه يسمى اصلا والجزئي الثاني اعني المقيس يسمى فرعا والعلة المشتركة
بينهما يسمى جامعا والجامع انما يعتبر اذا علم كونه علة لذلك الحكم وموثرا فيه وتاثيره
يعرف بطرق منها الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث الوصف وينعدم بعدمه
وطريقه ان يقال الحكم دائر مع المشترك وجودا وعدما والدوران الشيء مع الشيء
يدل على ان المدار علة للدائر على ما بين في علم النظر ومنها السبر والتقسيم وهو
حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة الحكم اما المعنى المشترك

ما اللزوم ههنا ما هو اعم

في ص

او معنى آخر لكن الثاني باطل لدليل كذا فتعين الاول ولا يخفى عليك ان كلا من
هذين الطريقين لا يفيد اليقين ومنها المناسبة كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ومنها
الاجماع والاجماع الى غير ذلك من المسائل المذكورة في اصول الفقه قال الثالث في القياس
أقول لما فرغ من تقسيم الحجة الى الانواع المذكورة شرع في تعريف القياس وذكر
اصنافه وعرفه بانه قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والمراد
بالقول الاعم من ان يكون ملفوظا او معقولا ليندرج فيه القياس المعقول او
الملفوظ والمراد من الاقوال القضايا واحترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة
لعكسها وسائر لوازمها وانما لم يقل مقدمات حذرا من الدور قوله متى سلمت ولم يقل
مسلمة ليدخل فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها فانها وان لم تكن صادقة
لكنها بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد لكنه لو سلمت
مقدمتاه لزم منها كل انسان جماد والمراد باللزوم ما هو اعم من البين وغيره
ليندرج فيه القياس الكامل وغيره قوله لذاته اي لذات القول احتراز عما يلزم
النتيجة لا لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما لازمة لاحدى المقدمتين
او اجنبية عنها اما اللازمة فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر
لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فهو جوهر ولا يرد على ذلك بيان الشكل الثاني بالعكس المستوي لانه فسر
الواسطة بما يغاير بحدوده حدود القياس والعكس المستقيم لا يغايرها واما الاجنبية
فكما في قياس المساواة وهو قولنا آ مساو لب وب مساو لج فانه يلزم منه آ
مساو لج ولكن

جزء الجوهر

لا لذات هذا التاليف وهيئته بل بواسطة مقدمة اخرى مضمومة الى الصغرى
وهو قولنا كل مساو لمساوي ج مساو لج لان ب لما كان مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون
كل ما كان مساويا لب مساويا لج فاذا ضممنا الى الصغرى انتج بالذات قولنا
آ مساو لج وقيل في بيان انتاجه ان قياس المساواة لزم عنه لذاته قولنا آ مساو
لمساوي ج واذا ضممنا الى قولنا وكل ما هو مساو لمساوي ج فهو مساو لج
انتج النتيجة المذكورة فيه وفيه نظر لان لزوم ا مساو لمساوي ج من المقدمتين
ليس ايضا بالذات وهكذا يجري قياس المساواة في قولنا ا ملزوم لب وب ملزوم
لج وقولنا ا جزء لب وب جزء لج قوله قول آخر يعني به ان النتيجة مغايرة لكل
واحد من تلك الاقوال المذكورة في القياس وهو احتراز عن استلزام مجموع قضيتين
كل واحد منهما فان ذلك لا يسمى قياسا لا يقال هذا التعريف غير جامع لان القيد
الاخير يخرج القياس الاستثنائي الذي وضع فيه عين المقدم فان النتيجة فيه
عين التالي المذكور في القياس وايضا يخرج بعض القياسات الاقترانية كقولنا كل ج
ب وكل ب ج فانه ينتج وهي قولنا كل ج ج مذكورة في القياس لانا نجيب عن الاول
بان النتيجة مغايرة للتالي لكونها قضية ولذلك يحتمل الصدق والكذب بخلاف
التالي وعن الثاني بمنع بداهته فان القياس من شرطه ان يتعدد شيئا وهذا
ليس كذلك قوله وهو اما ان مشتمل على النتيجة الخ اشارة الى بيان اصناف القياس
وتقريره ان القياس على قسمين اقتراني واستثنائي لان النتيجة او نقيضها اما
ان يكون مذكورا فيه بالفعل او لم يكن شيء منهما مذكورا والاول هو الاستثنائي
والثاني الاقتراني مثال الاستثنائي قولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان

لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة وهي قولنا هو حيوان مذكور بالفعل
وان قلنا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان وههنا نقيض النتيجة وهو
قولنا هذا انسان مذكور فيه بالفعل فان قلت الحكم بان النتيجة قد تكون
مذكورة في القياس الاستثنائي يناقض ما تقدم من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين
قلت النتيجة توافق التالي بالذات وتخالفها بالعوارض فحيث حكم بكونها
مذكورة اريد الاول وحيث حكم بالمغايرة اريد الثاني وما قيل من ان
المراد بالمذكور لفظ النتيجة ضعيف لمثال الاقتراني قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث ينتج ان العالم حادث فقولنا العالم حادث ليس مذكورا فيه
بالفعل وان كان مذكورا في الكبرى بالقوة قال والاولى الحاق
القياس الاستثنائي مترکب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي تنحل
عند حذف الاداة الى قضيتين والاخرى استثنائية وهي التي تدل على
وضع احد الجزئين من المقدم والتالي او على رفع احدهما والشرطية اما متصلة
واما منفصلة والمتصلة هي التي حكم فيها بصدق قضية على تقدير اخرى اما
لزوما كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان واما اتفاقا كقولنا ان
كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولما كان ينتج لا اتفاقية ولم ينتفع بها في
العلوم لم يذكرها المصنف والمنفصلة هي التي يحكم فيها بالمعاندة في الصدق
والكذب فقط معا وتسمى حقيقية كقولنا العدد اما زوج او فرد او في
الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا او الحكم
بالمعاندة في الكذب فقط كقولنا زيد في البحر او لا يغرق والحكم الاول من الشرطية
وتسمى مانعة الخلو

80

الشرطية تسمى مقدما والثاني تاليا اذا تقرر ذلك فنقول القياس الاستثنائي ان كانت شرطيته
متصلة فشرط الانتاج ان يكون الاستثناء لعين المقدم لينتج عين التالي او لنقيض
التالي لينتج نقيض المقدم لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم وعدم اللازم
يستلزم عدم الملزوم فالاول كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه
حيوان والثاني كقولنا في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان ينتج ليس بانسان واما
استثناء نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتجان شيئا لاحتمال كون التالي اعم من
المقدم كما في المثال المذكور ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ولا من وجود العام وجود الخاص
واما الاستثنائي المنفصل فان كانت المنفصلة فيه حقيقية فوضع كل جزء من
المقدم والتالي ينتج رفع الآخر وكذا رفع كل جزء منهما ينتج وضع الآخر فنتائجه اربع
وان كانت مانعة الجمع فوضع احدهما ينتج رفع الآخر واما رفع احدهما فلا ينتج وضع
الآخر لجواز ارتفاعهما وان كانت مانعة الخلو فرفع احدهما ينتج وضع الآخر واما وضع
احدهما فلا ينتج رفع الآخر لجواز اجتماعهما معا والمرجع الى المستثنى له او بوجود احد
المعاندين على عدم المعاند الآخر وهذا انما يكون اذا كانت المنفصلة حقيقية او مانعة
الجمع او بعدمه اي بعدم احد المتعاندين على وجود المعاند الآخر وهذا انما يكون اذا
كانت حقيقية او مانعة خلو قوله واخرى عطف على قوله مقدمة حاكمة اي يكون مشتملا
على مقدمة اخرى يدل على وضع الملزوم اي استثناء عين المقدم في اللزومية او على وضع
المعاند مطلقا اي في الصدق والكذب والباقي واضح مما تقدم قال والتالي على اربعة
اوجه الاول القياس الاقتراني ينقسم الى اربعة اقسام وذلك لانه لما كان نسبة محمول
المطلوب الى موضوعه مجهولة لا بد له من ثالث يكون متوسطا بينهما ويكون له الى كل واحد

الملزوم وهو

العام وجود

اي بسبب وجود احد المتعاندين

بالموضوعية والمحمولية

من طرفي المطلوب نفسه ويسمى ذلك الثالث حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب والحد
ما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول في المقدمة الحملية والمقدم والتالي في
المقدمة الشرطية فاذن لا بد في القياس من مقدمتين وحدود ثلثة الاوسط
وطرفي النتيجة اعني المحكوم عليه والمحكوم به والمحكوم عليه يسمى الحد الاصغر
والمحكوم به يسمى الحد الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى صغرى والتي فيها الاكبر
تسمى كبرى كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لينتج كل انسان جسم فالانسان هو الحد كلامه
الاصغر والحيوان هو الحد الاوسط والجسم هو الحد الاكبر وقولنا كل انسان حيوان
هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى واذا اتقن ذلك فنقول الهيئة
الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين اعني الاصغر والاكبر تسمى
شكلا وهو اربعة لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما
فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل
الرابع واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا
ان سيق عنه الى القياس ونتيجة ان سيق عن القياس اليه فانه موضع المطلب اولا ثم يدل القياس
ما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو المطلب واذا تم فهو النتيجة قال الاول
الى اقول كل شكل من الاشكال الاربعة اذا اعتبر مقدماته يحدث له باعتبار
الكم والكيف ستة عشر ضربا لان الصغرى اما ان تكون موجبة كلية او جزئية او سالبة
كلية او جزئية وعلى هذه التقادير الاربعة فالكبرى ايضا لا يخلو عن هذه الاقسام الاربعة
ومضروب الاربعة في نفسها ستة عشر لكن ليس كلها منتجة بل بعضها عقيم لانه مشروط في

انتاج كل شكل ما يوجب سقوط بعضها اما الشكل الاول فشرط انتاجه امران
احدهما ايجاب الصغرى والا لم يندرج الاصغر في الاوسط فلم يحصل التعدي
وبسبب هذا الشرط سقط ثمانية اضرب وهي السالبتان مع المحصورات الاربع والثاني
كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون الاوسط الذي حكم به على الاصغر غير
الذي حكم عليه بالاوسط فلا يتحد الوسط وبسبب هذا الشرط سقط اربعة اخرى بالاكبر
وهي الجزئيتان مع الموجبتين فبقي اربعة اضرب الاول من موجبتين كليتين كقولنا
كل ج ب وكل ب ا واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق
عليه الاوسط والثاني من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب ا واليه
اشار بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط الثالث
من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا واليه اشار بصدق الاوسط بقوله
على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل الاوسط والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية
كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا واليه اشار بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وسلب الاكبر عن كل الاوسط قوله على صدق الاكبر الخ اشارة الى نتائج الضروب الاربعة
اي يستدل بما ذكرنا على هذه الامور الاربعة فنتيجة الضرب الاول موجبة كلية واليه
اشار بقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر ونتيجة الثاني موجبة جزئية واليه اشار
بقوله او بعضه اي صدق الاكبر على بعض الاصغر ونتيجة الثالث سالبة كلية واليه
اشار بقوله او سلبه عن كله اي سلب الاكبر عن كل الاصغر ونتيجة الرابع سالبة جزئية كله
واليه اشار بقوله او سلبه عن بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال
اي يستدل الخ اقول الشكل الثاني شرط انتاجه امران احدهما اختلاف مقدمتيه

بالايجاب والسلب والثاني كلية الكبرى لانه لولا احد الامرين لم يحصل
الجزم بالنتيجة لصدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع السلب اخرى وهو معنى
العقم والنظر في المواد يحقق ما ذكرنا فيسقط اثنا عشر ضربا لانه بالاعتبار
الاول يسقط الموجبة الكلية مع مثلها ومع الجزئية والسالبة الجزئية مع
مثلها ومع الكلية وذلك ثمانية وبالاعتبار الثاني يسقط اربعة وهي
الموجبة الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين
فبقي اربعة اضرب الاول من كليتين والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب ولا
شيء من ا ب واليه اشار بقوله لصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن الاكبر الثاني
عكس الاول كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب والنتيجة كل واحد منهما سالبة
كلية واليهما اشار بقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر الثالث من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب واليه اشار
بقوله او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلبه عن كل الاكبر الرابع من
سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب واليه
اشار بقوله او سلبه اي سلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر
وكل واحد من هذين الضربين ينتج سالبة جزئية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر
اي فيستدل بما ذكرنا من الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال وشرط
ان يتحد اي اقول هذا اشارة الى شرط آخر لانتاج هذا الشكل
بحسب الجهة وهو احد الامرين الاول ان يكون الوقت الذي حكم فيه بسلب
الاوسط لاحد الطرفين هو الوقت الذي حكم فيه بسلبه عن الطرف الآخر الثاني

والجزئية مع مثلها ومع الكلية والسالبة الكلية مع مثلها ومع الجزئية صح

كلي

الاوسط صح

ان يكون لاحدى المقدمتين دائمة سواء كانت ضرورية او لا وسواء كانت في ذاته
او وصفه اذ المشروطتان والعرفيتان ايضا منتجتان مثال الاول قولنا كل ج ب
في هذا الوقت المعين ولا شيء من ا ب في غير ذلك الوقت ينتج لا شيء من ج ا في ذلك
الوقت مثال الثاني قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل صاهل فرس ينتج لا شيء من الانسان
بصاهل دائما وانما اشترط احد الامرين لانه لولا ذلك لم يحصل الانتاج لصدق
قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت حيلولة الارض
بينه وبين الشمس مع انه لا يصدق النتيجة وهي قولنا لا شيء من القمر بقمر واعلم
ان هذا الشرط لا يكفي في الانتاج لانه قد يوجد ولا انتاج كما في الممكنة مع الدائمة
مثلا لصدق قولنا لا شيء من الزنجي بابيض دائما وكل زنجي ابيض بالامكان مع
كذب لا شيء من الزنجي بزنجي اللهم الا اذا خصص ذلك بانتاج الفعليتين قال
الثالث ان يستدل اي اقول شرط في انتاج الشكل الثالث امران احدهما
ايجاب الصغرى لصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان مع كذب
النتيجة والثاني كلية احديهما لاحتمال حينئذ الاوسط للطرفين كقولنا بعض الحيوان
انسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة وباعتبار الشرطين يسقط عشرة اضرب ثمانية للاول
واثنان للثاني فبقي ستة اضرب الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب وكل ج ا
ينتج بعض ب ا واليه اشار بقوله لصدق الطرفين على كل الاوسط الثاني من موجبتين
والصغرى جزئية والثالث من موجبتين والكبرى جزئية واليهما اشار بقوله او احدهما
عليه والآخر على بعضه اي لصدق احد الطرفين على الاوسط وصدق الطرف الآخر
على بعض الاوسط ونتائج هذه الضروب موجبة جزئية واليها اشار بقوله على

دائما

السالبة الكلية الصغرى مع الكبريات الاربع والسالبة الجزئية الصغرى مع الكبريات الاربع صح

صدق الاكبر على بعض الاصغر الرابع من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب
ولا شيء من ا ج والنتيجة اشار بقوله او يصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن
كل الاوسط الخامس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى والنتيجة اشار بقوله
او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاوسط السادس من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى والنتيجة اشار بقوله او يصدق على بعضه وسلب الاكبر عن كله
اي يصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط ونتائج هذه الضروب
الثلاثة سالبة جزئية والى النتائج اشار بقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال
الرابع الخ اقول شرط في انتاج الشكل الرابع ان لا يجتمع فيه خستان
اعني السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين الا اذا كان الصغرى
موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية لانه لولا ذلك لزم الاختلاف
الموجب للعقم والنظر في المواد يحققه ويلزم من ذلك كون ضروبه الناتجة
خمسة لانه يسقط بواسطة الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في
ضرب واحد تسعة اضرب وبواسطة الشرط الثاني ضربان فبقي خمسة الاول
من موجبتين كليتين ينتج موجبة كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان جزئية صح
ينتج بعض الحيوان ناطق والنتيجة اشار بقوله يصدق الاصغر على كل الاوسط
وصدقه اي صدق الاوسط على كل الاكبر الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ينتج
كالاول والمثال ظ والنتيجة اشار بقوله او بعضه اي او صدق الاوسط على بعض
الاكبر والى نتيجتهما اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الثالث من
كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من
الفرس بانسان

نتيجتهما
ينتج بعض الحيوان ليس بفرس الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية والمثال ظ مما تقدم والى هذين الضربين اشار بقوله او يصدق على كله
او بعضه الى آخره فقوله يصدق على كله اي صدق الاصغر على كل الاوسط وهو
اشارة الى صغرى الضرب الثالث وقوله او بعضه اي بعض الاوسط اشارة الى
صغرى الضرب الرابع وقوله وسلب الاوسط عن كل الاكبر اشارة الى كبرى الضربين
وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اشارة الى نتيجتهما الخامس من كليتين
والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل
ناطق انسان ينتج لا شيء من الفرس بناطق والى هذا الضرب مع نتيجته اشار
الكم
بقوله او سلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر الخ واذا
استحضرت ما ذكرناه سهل عليك استخراج القرائن المنتجة ثلثة وعشرين او بعد منها
استثنائية وبيتان من الاستثنائي المتصل احدهما ما وضع فيه المقدم والآخر
ما رفع فيه التالي وبيتان من المنفصل احدهما اشتمل على وضع احد
المتعاندين والآخر على رفعه والبواقي اقترانية قال الثالث الخ اقول
[illegible]
الدليل ينقسم من جهة المادة الى عقلي ونقلي ومركب منهما فالاول كقولنا العالم
ممكن وكل ممكن حادث والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق
كقوله ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا
النار والثالث كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية وقد يقال
ان النقلي المحض مستحيل وجوده لان الاخبار الصادرة عن شخص انما تفيد
العلم اذا علم صدقه وذلك بالعقل وفيه نظر لان المعنى من النقلي ما يكون
العلم بصدق مقدمته مستفادا من السمع ولا استحالة في ان يكون ج

مقدمات الدليل يعني الحيثية وكون العلم بصدق النتائج عقليا لا ينافي
ذلك ثم مقدمات الدليل العقلي اما يقينية او ظنية او مشهورة او مشبهة
بالمقدمات اي بالمشهورات لانها لا تكون كذلك فان كان يقيني المقدمات
فهو البرهان ويعرف بانه قياس مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقيني
واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وان كان ظني المقدمات
فهو القياس الخطابي كقولنا زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق
ويسمى امارة ايضا وان كان مشهور المقدمات ولم يفد جزما فهو الخطابة
ايضا وغايته اقناع القاصر عن درجة ادراك البرهان فان افاد
جزما فهو القياس الجدلي وغايته الزام الخصم وان كان مشبها باحدهما
فهو المغالطة ثم ان ادعى المشابهة لليقيني فهو السفسطة وان ادعى والمشاغبي بإزاء
المشابهة للمشهور فهو الشغب فالسوفسطائي بإزاء الحكيم في الجدلي
وقد يضبط هذه الاقسام بوجه اخر وهو ان يقال الدليل اما ان يفيد تصديقا
جازما او غير جازم والثاني الخطابة والاول ان يعتبر كونه حقا وكان ان اعتبر
كذلك في نفس الامر فهو البرهان وان لم يكن كذلك فهو السفسطة
وان لم يعتبر كونه حقا فان اعتبر عموم اعتراف الناس او الخصم
بمقدماته وكان كذلك فهو الجدل وان لم يكن كذلك فهو الشغب وان لم
يعتبر الاعتراف فلا يكون ذلك حجة على الغير والشغب مع السفسطة
تحت صنف واحد وهو المغالطة وانما لم يذكر المصنف القياس الجدلي
لان الجدل في هذا الزمان ليس واقعا على الوجه المذكور وهو ان

مقدماته مشهورة او مسلمة عند الخصم كما كان في العهد القديم بل على وجه
آخر كما تعرفه قال والمبادئ الى اقول لما ذكر ان مقدمات البرهان
يقينية شرع في اقسام اليقينيات وهي ستة لان الحاكم بصدق القضايا اليقينية
اما ان يكون هو العقل او الحس او المركب منهما لانحصار المدرك في الحس والعقل
فان كان الحاكم هو العقل فلا يخلو اما ان يكون حكم العقل بمجرد تصور الطرفين
او بوسط يتصوره الذهن ولا يعزب عنه عند تصور الطرفين من غير كسب فان
كان الاول فتسمى تلك القضايا بالبديهيات والاوليات كقولنا الواحد نصف
الاثنين والكل اعظم من الجزء وليس ذلك في شرايط الحس اي الحسي لان ادراك
الكليات وان كان الثاني فهي القضايا الفطرية القياس وتسمى قضايا
قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج حكم في
الحال انها زوج لانه يتصور في الحال انها منقسمة بمتساويين وبعد والانقسام
بمتساويين وسط حاضر في الذهن دائما عند تصورهما وان كان الحاكم هو
الحس فهي المشاهدات والحسيات كحكمنا بان النار حارة والشمس مضيئة
ولعلك انتقول ان الحس انما يفيد كون هذه النار حارة وهذه الشمس
مضيئة واما الكلي فالحاكم فيه هو العقل لا الحس وان كان مركبا من الحس والعقل
فثلاثة اقسام لان الحس اما حس السمع او غيره فان كان حس السمع فهي المتواترات
وهي قضايا يحكم العقل بواسطة السماع من جمع كثير احال العقل تواطؤهم
على الكذب اذا علم انتهاء الاخبار الى المشاهدة والاحساس كعلمنا بوجود
مكة وغيره من البلاد فخرج من التعريف اخبار واحد او جماعة امكن كذبهم

والاخبار عن المعقول وان كان غير حس السمع فاما ان يحتاج العقل في الجزم
الى تكرار المشاهدة اولا يحتاج بل يكفي المشاهدة مرة او مرتين والذي يحتاج مرارا كثيرة صح
فيه الى ذلك هو المجربات كحكمنا بان شرب السقمونيا موجب للاسهال لما
شاهدنا من الاسهال عنده مرارا كثيرة لا بد فيه من قياس خفي وهو انه لو
كان اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا والذي لا يحتاج فيه الى كثرة المشاهدة
وهو الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته
بحسب قربه وبعده عنها والكسوف عند حيلولة الارض بينهما وعدم الحاجة
في غير ذلك وهو سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب والفرق بين التجربة الحدس صح
والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدا الحكم كلي والتجربة
تضم الى المشاهدة قياسا خفيا يحكم العقل بسببه واما الفرق بين التجربة والحدس
فهو ان القياس المقترن بالجزم في الحدسيات معلوم للاثر بخلاف التجربة وقيل
الفرق ان التجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس وفيه نظر لان
العلم بخواص الكواكب وتاثيراتها من التجربيات وليس لفعل الانسان فيه مدخل قال واما
الظنيات اقول لما فرغ من اليقينيات التي هي مقدمات البرهان
ومبادئها شرع في غير اليقينيات التي هي مبادي غيره وهي القضايا الاولى
الظنيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا
فتجويز النقيض يخرج اليقين والجهل المركب والمرجوح يخرج المشكوك والموهوم
والثاني المشهورات وهي القضايا التي يعترف بها الناس لمصلحة عامة صح ويسمى آراء
محمودة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او لرقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة

ورعاية الضعفاء واجبة او حمية وانفة كقولنا كشف العورة في المحافل مذموم
ومحافظة اهل البيت لازمة او لعادات كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند
وعدم قبحه عند غيرهم او للاستقراء كقولنا الملك الفقير ظالم والفرق بين
المشهورات والاوليات ان الاوليات يكفي فيها تصور الطرفين واما المشهورات
فيحتاج الى شيء آخر مما عددناه والمشهورات قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا
فان المشهور انما يقابل الشنيع لا الكاذب فان قدرة الله تعالى على كل شيء
مشهور وانكاره شنيع ليس بكاذب على انه تعالى لا يقدر على المحالات وكذلك ذبح
الحيوانات عند قوم فان انكاره شنيع عندهم مع ان الشرع يكذبه اذا
تقرر ذلك فاعلم انه قد يظهر من كلام بعض المتاخرين ان المشهور نوع من الظني
لانه قال سبب الظن اما الشهرة وتسمى مشهورات او قبول عمن يوثق بصدقه صح
وتسمى مقبولات وتسمى مقبولات واما عند المحققين فانها قسيم من القضايا التي صح
الظنيات لانها في الاغلب يكون جازمة الثالث الوهميات وهي يحكم بها
الوهم في المعقولات الصرفة قياسا لها على المحسوسات والوهميات تنفع في
المغالطة كالحكم بان كل موجود في جهة وان وراء العالم فضاء لا يتناهى والوهم
قوة جسمانية يدرك المعاني الجزئية وحكمه في المعقولات الصرفة كاذب لانه لا يدرك
واما في المحسوسات فقد يكون صادقا اذا شهد له العقل كالحكم بان هذين الجسمين
لا يوجدان في مكان واحد وقد فان العقل يساعد ذلك لحكمه بان الجسمين صح
مطلقا لا يوجدان في مكان الرابع المخيلات وهي القضايا التي تتاثر النفس
عند ورودها انقباضا او انبساطا وانما ذكرنا تاثر النفس فيه او نفورها عنه

سواء كانت صادقة او كاذبة كما يقال للخمر انها ياقوتة سيالة وللمطبوخ المسهل
انه شراب موروق صاف مع غب التوشي شربها وللعسل انه مِرّة مقيّأة فتنفر
النفس عنه والمخيلات تسمى القياس الشعري واكثر استعمالها يكون في الشعر وقد
يستعمل في المغالطة ايضا اذا اريد به ايقاع التصديق لترويج النفس على القياس
او انبساطها الخامس المسلمات وهي القضايا التي سلم في علم او عند خصم كتسليم
الفقهاء كون الاجماع حجة السادس المقبولات هي ما تؤخذ ممن يعتقد صدقه كالانبياء
والعلماء قال الشارح الحق اولى لما فرغ من ذكر الحجج العقلية شرع في
الحجج النقلية وهي انما تفيد ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام
لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل
عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات وقوله عقلا تنبيه على امتناع
ان يكون العلم بصدقهم مستفادا من النقل والا لزم الدور واعلم ان الدليل
النقلي لا يفيد اليقين الا عند تحقق امور عشرة اولها ان يكون النقل الينا
متواترا وقد تقدم معنى التواتر وثانيها عصمة رواة العربية من النحو والتصريف
واللغة والمجاز كذبهم فيما رووه وثالثها عدم وقوع اللحن من العرب فيما رووه
عنهم اعرابا وتصريفا اذ مع احتمال اللحن يمتنع الجزم وهذا الشرط لم يذكره
المصنف صريحا لكن يمكن استخراجه من قوله وعصمة رواة العربية لان رواة العربية
انما رووها على ادعائها صحيحة غير ملحونة لا تصريحهم بلحن ما جاء مخالفا
لها واذا كانوا معصومين عن الكذب في هذه الدعوى والنقل لزم بالضرورة
عدم وقوع اللحن والبواقي واضح الى العاشر وهو عدم المعارض العقلي

وهو عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ

فانه لو قام دليل عقلي على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي امتنع العمل بهما لانه
الدليل العقلي مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهره يدل على
كونه مستقرا على العرش والدليل العقلي ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام
ومحاذيا لها فيمتنع الاعتقاد بثبوت مقتضاهما لاستحالة اجتماع النقيضين وكذا
اعتقاد نفيهما لاستحالة ارتفاع النقيضين وكذا اعتقاد ثبوت مقتضى النقلي دون
العقلي لان العقل اصل النقل لما تقدم فلو رجحنا النقلي على العقلي لزم تكذيب
الاصل لاجل تصديق الفرع وهو محال لان تكذيب الاصل يستلزم تكذيب الفرع
فيلزم تكذيب الفرع على تقدير تصديقه نفسه فتعين العمل به وتاويل النقلي او تفويض تقدير
الامر الى الله تعالى كما هو مذهب كثير من السلف قال الفصل الرابع اقول
لما فرغ من انواع النظر باعتبار مادته وصورته شرع في احكامه وفي هذا الفصل
ثلاثة مباحث الاول ان النظر يفيد العلم اولا وعلى الاول هل يكفي في معرفة الله اولا
وعلى الاول فهل هو واجب اولا البحث الاول في افادته العلم والمذهب الحق ان النظر
الصحيح يفيد العلم والسمنية انكروا هذا القول مطلقا والمهندسون
اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروا في الالهيات وزعموا ان
المطلوب فيها هو الاخذ بالاخلق والاولى استدل المصنف على المذهب الحق بوجهين
احدهما يدل على افادته اذا كان استثنائيا والثاني على افادته ان كان اقترانيا
اما الاول فهو انا نعلم بالضرورة ان من كان عالما بالملازمة بين الشيئين ثم
علم وجود الملزوم علم بالضرورة وجود اللازم واذا علم عدم اللازم
علم عدم الملزوم والا لم يكن الملزوم ملزوما واللازم لازما واذا كان كذلك فقد

افادة النظر العلم وانكار ذلك مكابرة وعناد واما الثاني فهو ان من علم ان
العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم بالضرورة ان للعالم مؤثرا قال احتج السمنية
الى اخره اقول هذه وجوه ثلاثة تمسك بها السمنية الاول منها ان الفكر لو افاد
العلم فذلك العلم الحاصل عقيبه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان
كثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما اعتقده ولو كان ضروريا لما كان كذلك لان الضروري
لا يمكن انقلابه والثاني ايضا صحيح والا لافتقر الى نظر آخر والكلام في لازم النظر
الثاني اي نتيجته كالكلام في لازم النظر الاول بان يقال العلم الحاصل عقيبه
اما ضروري وهو صحيح لما تقدم واما نظري وهو ايضا صحيح والا لافتقر الى نظر آخر
ولزم التسلسل الوجه الثاني ان المطلوب من النظر اما ان يكون حاصلا
اولا وايا ما كان لا يفيد النظر العلم اما اذا كان حاصلا فلامتناع طلبه من
النظر والا لزم تحصيل الحاصل واما اذا لم يكن حاصلا فلانه اذا حصل استحال
ان يعرف ان الحاصل مطلوبه لعدم الشعور به وفيه نظر لان عدم العلم بحصول
المط لا يستلزم عدم حصول المط حتى يلزم عدم افادته العلم اذ العلم
بالشيء لا يستلزم الشعور بالعلم به الوجه الثالث ان العلم بالمقدمتين
لا يحصل دفعة في الذهن بدليل انا نجد من انفسنا متى توجهنا نحو استحضار
مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه نحو استحضار مقدمة اخرى فالحاضر
في الذهن ابدا ليس الا مقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد
العلم والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري
على معنى انه لازم من المقدمات الضرورية المرتبة بالترتيب الخاص المنتجة ومن المعلوم ان

لازم الضروري ضروري لهذا التفسير قوله قد يظهر للناظر خطاء ما اعتقده قلنا
ان عنيتم ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح فهو ممنوع فان من اتى بالنظر الصحيح
على وجه مخصوص استحال تطرق الخطاء اليه وان عنيتم ظهور الخطاء بعد النظر الفاسد
فهو مسلم ولا نزاع في انه لا يفيد العلم والجواب عن الوجه الثاني هو انا لا نم
ان المط اذا حصل لا يعرف انه مطلوبه فان كل واحد من المحكوم عليه وبه معلوم
والمجهول نسبة احدهما الى الآخر والمط تعيين النسبة بالايجاب والسلب فاذا
حصل المط اي تمام الدليل على الايجاب او على السلب تميز للناظر مطلوبه
عن غيره بالطرفين اللذين كانا متصورين في الجواب عن الوجه الثالث ان يقال لا نم
امتناع حصول المقدمتين معا في الذهن ودعوى الضرورة ممنوعة فانا قد نعقل
القضية الشرطية المركبة من حمليتين فيها طرفاها ثم نحكم باللزوم بينهما كما في المتصلات
او بالمعاندة كما في المنفصلات ولا شك في ان الحكم باللزوم او المعاندة بين الشيئين
يستلزم حضورهما في الذهن حال الحكم بذلك اللزوم او المعاندة بين الشيئين وذلك
يدل على اجتماع مقدمتين في الذهن فان قيل تعقل طرفي الشرطية ليس تعقلا للقضيتين لان دفعة
حرف الشرط اخرجهما عن ذلك فالجواب ان هذا الكلام على المستند ومع هذا
فان اقتران حرف الشرط بهما يكون حال الحكم باللزوم او التنافي وذلك الحكم عن تعقل
المقدمتين وبه يحصل المط قال واحتج المهندسون الى اخره اقول تمسك المهندسون
بوجهين الاول ان الفكر لو كان مفيدا للعلم في الالهيات لافاد في معرفة ذات
الله تعالى والتالي باطل لان نسبة الشيء الى آخر يستلزم تصورهما والبارئ تعالى لا
يمكن تصوره لما سيجيء في كتاب الالهيات ان الحكم عليه ونسبة شيء اليه الخ

ان اظهر الاشياء للانسان واقربها منه هويته التي يشير اليها كل احد بقوله انا
ثم ان العقلاء اختلفوا في حقيقة تلك الهوية فقيل انه البدن المحسوس وقيل
اجسام سارية فيه وقيل جوهر مجرد الى غير ذلك من الاقوال واذا كان علم الانسان
باظهر الاشياء له كذلك فكيف يكون العلم باخفى الامور وابعدها مناسبة عنه والجواب
عن الاول ان ذوات الاشياء وان كانت غير متصورة بحسب الحقيقة لكنها متصورة
بحسب العوارض وذلك كاف في امكان التصديق والحكم على ذواتها والجواب عن الثاني
انه انما يدل على صعوبة العلم بالالهيات وعسر ادراكها ولا نزاع فيه وانما الكلام
في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه والسبب في عسره هو ان الوهم قد يلابس العقل
ويعارضه في ماخذ العلم وهي المقدمات التي يبتني عليها مسائله والباطل يشتبه
بالحق في مباحثه ويعرض للعقل الغلط بسبب معارضة الوهم اياه ولذلك
حصلت فيه اختلاف كثير بين العقلاء والسلف منعوا اكثر الناس من تعلمه والله تعالى اعلم
قال فروع الاول الى اقول هذه فروع الاولى مبنية على كون النظر
مفيدا للعلم الاول منها هو انهم اختلفوا في ان حصول العلم عقيب النظر
هل هو على سبيل الاعداد او على سبيل التوليد والى الاول ذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري والحكماء على معنى ان النظر يجعل النفس مستعدا لفيضان النتيجة
عليه من واجب الوجود تعالى بلا واسطة او بواسطة لكن الشيخ الاشعري قال انها
تفيض على الذهن لاطراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل والري
عقيب الشرب فلا يمتنع التخلف عنه وقالت الحكماء انها تفيض عليه وجوبا
ويمتنع التخلف عنه وذهبت المعتزلة الى ان النظر يولد النتيجة ويوجدها في

الذهن على معنى ان النظر هو العلة القريبة لوجودها ثم فسروا التوليد بانه
ايجاب الشيء شيئا آخر كما ان حركة اليد توجب حركة المفتاح ووجود الميل في
الجسم حركته لا كايجاب الجسم الميل اولا فانه يسمى المباشرة لا التوليد قوله
ويتفرع فساد اي فساد مذهب المعتزلة باقامة الدليل على ان جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء من غير واسطة وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا كان
كذلك فلا يكون النظر مولدا للنتيجة ومؤثرا فيها قال الثاني الى اقول
اختلفوا في ان استحضار المقدمتين هل يكفي في حصول النتيجة ام لا فقال المصنف
انه لا يكفي ذلك بل لا بد معه من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين
واستدل عليه بانه لو كفى مجرد حضور المقدمتين لزم تساوي جميع الاشكال
الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه والتالي ظاهر البطلان ضرورة ان انتاج الشكل
الاول اظهر من انتاج بقية الاشكال وفي ذكر الترتيب مع الهيئة تنبيه على مغايرتهما
فان الهيئة انما تعرض بعد الترتيب ولقائل ان يقول لا يلزم من ذكر الترتيب في
هذا الدليل كون ملاحظة الترتيب والهيئة شرطا في حصول الانتاج بل غايته
ما في الباب كونه شرطا لجلاء الانتاج او لخفائه ولا نزاع فيه بل في الاول
واعلم ان الشيخ ابا علي استدل على ان مجرد المقدمتين لا يكفي بان الانسان
قد يعلم ان هذا الحيوان بغلة وكل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما راى بغلة
منتفخة البطن فيظن انها حامل فلا بد مع ذلك ان يعلم اندراج الصغرى تحت
الكبرى واجاب عنه الامام بان ذلك انما يمكن عند حصول احديهما واما عند
اجتماعهما فلا قال المشهور ان النظر الفاسد الى اقول القائلون بان النظر

الصحيح يفيد العلم ومستلزمه اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم
اولا يستلزم شيئا فالاكثر الاشاعرة على انه لا يستلزم في شيء من الصور
وقال الامام انه قد يستلزمه والمصنف اختار التفصيل وهو ان فساد
النظر ان كان لفساد مادته فقط دون صورته فقد يستلزم الجهل وان
كان لفساد صورته دون مادته او لفسادهما لم يستلزم اما الاول فلان
فاسد المادة اذا كان صحيح الصورة كان مستلزما للنتيجة بالضرورة فلذا
كانت النتيجة غير مطابقة للواقع فقد استلزم جهلا كما لو اعتقد ان العالم
قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان العالم غني عن
المؤثر وهو جهل واما الثاني فلانه اذا كان فاسد الصورة سواء كان
صحيح المادة او لا لم يكن منتجا فلا يستلزم جهلا ولا علما ومن هنا انكشف
فساد ما توهم بعض من ان فساد المادة والصورة مستلزمه ايضا قال الك
في انه كاف في معرفة الله تعالى اقول هذا هو البحث الثالث من هذا الفصل
وهو في ان معرفة الله تعالى هل يمكن حصولها بمجرد النظر ام يحتاج فيها
الى معلم فذهب اهل الحق الى ان النظر كاف واستدلوا بما ذكره من الدليل
على افادة النظر وهو ان من علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر ثم انضم
اليه ان المؤثر في الممكن يجب ان يكون واجبا علم بالضرورة وجود الواجب
سواء وجد معلم اولا وللقائل ان يقول لا شك في انه متى حصل العلم
بتلك الامور حصل العلم بالنتيجة وانما الكلام في امكان العلم بهذه
الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه وذهب الملاحدة الى ان مجرد النظر

لا يكفي بل يحتاج الى امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله ويعلمهم طريق النجاة
واحتجوا بوجهين الاول ان العقل لو استقل بالعلم بحقائق الاشياء
وادراكها لما اختلف العقلاء في العلوم النظرية كما لم يختلفوا في القضايا
الاولية والتالي ظاهر البطلان الثاني ان الانسان لا يستقل بتحصيل
اضعف العلوم كالنحو والنجوم واخس الصنائع كالحياكة والخياطة بل
يحتاج الى استاذ يهديه الى ذلك فكيف يستقل باصعب العلوم وهو العلم
بذات الله تعالى وصفاته ونعوت جلاله واجيب عن الوجه الاول بمنع
الشرطية لانها انما يصدق ان لو اتى كل احد بالنظر على الوجه الصحيح وهو
ممنوع وعن الوجه الثاني انه لا شك ولا نزاع في عسر حصول معرفة الله تعالى
من غير استاذ وانما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه قال الثاني في
اقول اتفق الاشاعرة والمعتزلة على ان النظر في معرفة الله واجب
لكن الاشاعرة قالوا ان وجوبه سمعي لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض فانه امر دل على وجوب الفكر في مخلوقات الله تعالى ليستدل بها على
وجود الصانع ووحدانيته والمعتزلة قالوا ان وجوبه عقلي وذلك لان معرفة
الله تعالى واجب بالاجماع ومعرفته تتوقف على النظر اذ لو توقف على السمع لزم
الدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق اي الذي يجب على كل حال وكان مقدورا
فهو واجب والا لجاز تركه مع وجوب الاتيان بالواجب المتوقف عليه ويلزم التكليف
بالشيء حال عدمه وهو تكليف بالمحال وقوله الواجب المطلق احتراز عن المقيد
فان مقدمته غير واجبة كايجاب الزكوة المتوقف على حصول النصاب والغرض

على الدليل بانه مبني على امور ثلاثة فاسدة فيكون هو ايضا فاسدا الاول
ان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا الشرع وسنبين في الالهيات بعد
تحرير محل النزاع بطلانه وكذا الثاني امتناع حصول معرفة الله تعالى بغير
النظر وهو ممنوع لجواز حصولها بالالهام او بتصفية الباطن او بقول
الامام المعصوم الثالث امتناع التكليف بالمحال وهو ايضا ممنوع لجواز
ذلك عندنا وانما قال وكلاهما ممنوع ولم يقل والكل ممنوع لان حكم العقل
ليس بممنوع على الاطلاق كما سيجيء قوله وبان قوله تع عطف على قوله بان
مبناه اي واعترض عليه بوجه آخر وتقريره لو وجب النظر قبل الشرع
لكان تاركه معاقبا والتالي باطل اما الملازمة فلان التعذيب على الترك من
لوازم الوجوب واما نفي التالي فلقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه دل على ان العبد لا يعذب قبل الشرع فلو ترك النظر قبل الشرع لا يعذب
فلا يكون واجبا وفي هذا الاعتراض نظر لانا لا نسلم ان التعذيب على الترك
من لوازم الوجوب بل استحقاق العذاب من لوازمه والآية لم تدل على نفيه
اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الالزام فيستقيم قال قيل
اقول المعتزلة احتجوا على ان وجوب النظر عقلي بان قالوا لو لم يجب الا
بالسمع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات النبوة والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النبي عليه السلام اذا اظهر المعجزة وقال
للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فللمكلف ان يقول النظر في معجزتك يتوقف على
العلم بوجوبه والعلم بوجوبه ايضا يتوقف على النظر في المعجزة لانه على

90

هذا التقدير يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزة فيلزم
الدور المفحم او نقول هكذا لا يجب علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا
يثبت الا عند النظر في المعجزة فلا انظر حتى لا يثبت الشرع ولا يجب علي شيء
من الواجبات وذلك افحام الانبياء واعلم ان ظاهر لفظ المصنف انما يوافق
التقرير الاول لا الثاني كما توهمه بعضهم اجاب المصنف بان ذلك مشترك
الالزام لان وجوب النظر وان كان عقليا عندكم لكنه ليس ضروريا بل متوقف
على مقدمات نظرية وهي العلم بوجوب معرفة الله تع وبان النظر طريق اليها
وبانه لا طريق سواه وبان مقدمة الواجب واجبة وكل واحدة منها من
الامور النظرية المفتقرة الى انظار دقيقة لاختلاف العقلاء فيها واذا كان
كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر والعلم بوجوب
النظر لما كان نظريا يتوقف على نظري وفكري فلا انظر كي لا اعلم وجوبه
ولا يثبت الشرع فيلزم الافحام واعلم ان هذا الجواب الزامي جدلي — اصول
واما الجواب التحقيقي فقد ذكرناه في شرح ابن الحاجب والله اعلم قال
الكتاب الاول في الممكنات اقول المراد بالامور الكلية هو الامور
العامة وقد فسروها بما يكون شاملا لاقسام الموجود اما لكلها كالوجود والوحدة
والماهية او لاكثرها كالوجوب بالغير والامكان والحدوث وقالوا ان
القدم لما كان مقابلا للحدوث عد ايضا من الامور العامة وان لم يكن من
الحقيقة منها ولذلك عد بعض الناس الامتناع ايضا منها لمقابلته الوجوب الا
اولانه لما كان شاملا للمعدومات الممتنعة جرى مجرى الامور العامة

وقد سنح لي تفسيرها بوجه احسن جامع لجميع الاقسام المذكورة من غير
تكلف وهو ان تقال الامور العامة هي التي لا تختص بالجواهر ولا الاعراض ولا
يرد عليه صفات الله تعالى على القولين لان الكلام في غير الالهيات قال المعلوم
اقول شرع في هذا الفصل لتقسيم المعلومات بناء على راي الحكماء والمتكلمين من
الاشاعرة والمعتزلة اما الاشاعرة فالذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود
والمعدوم لان المعلوم ان كان له ثبوت في الخارج وتحقق بوجه ما فهو الموجود
والا فهو المعدوم واما مثبتوا الحال كالقاضي وامام الحرمين فانهم قسموا المعلوم
الى ثلاثة اقسام لانه ان لم يتحقق في الخارج فهو المعدوم وان كان متحققا
فان كان تحققه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو الموجود وان
كان باعتبار الغير وتبعيته فهو الحال كالاجناس والفصول فالاجناس
كلونية السواد والعرضية والوجود والفصول كقابضية البصر وغيرها وليس
المراد من الاجناس والفصول في هذا الموضع ما هو مصطلح المنطقيين بل
ما هو اعم منها وهو الامور المشتركة والمميزة وقسموا الحال الى معللة وهي
ما ثبت للذات لمعنى قائم بها كالعالمية والقادرية والكائنية المعللة بالعلم
والقدرة والكون والى غير معللة كالوجود والتحيز وعرفوها بانها صفة
لي فقوله صفة احتراز عما ليس بصفة كالذوات وقوله غير موصوفة بذاتها
احتراز عن الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والسواد والبياض
ونحوها وقوله في نفسها موصوفا احتراز عن الصفات السلبية وهذا الحد
لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة

للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم اذا تقرر ذلك فاعلم
ان لي في هذا التعريف نظرا وذلك لان تعريفها بالصفة يخرج غير الصفة والمنقول
عن اصحاب الحال ان جميع الامور المشتركة والمميزة عندهم احوال وتلك قد
تكون صفات قائمة بغيرها وقد لا تكون فلا يكون التعريف جامعا قال واكثر المعتزلة
الخ اقول اكثر المعتزلة قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام لان المعلوم ان كان
متحققا في نفسه اي متقررا في الخارج سواء كان عاريا عن صفة الوجود او لا
فهو الشيء والثابت وان لم يكن متحققا فهو المنفي كاجتماع النقيضين وشريك الباري
وغيرهما من الممتنعات والاول ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا
فهو المعدوم والمعدوم قد يطلق عندهم على المنفي ايضا فيكون المعدوم اعم
من المنفي والثابت اعم من الموجود لكن بين العمومين فرق فان اطلاق
المعدوم على الممتنع ليس بمعنى اطلاقه على الممكن بخلاف اطلاق الثابت على الموجود
والمعدوم والقائل بالحال من المعتزلة قسم الكائن في الاعيان الى قسمين لان الكائن
ان استقل بالكائنية فهو الذات وان لم يستقل بالكائنية بل انما يكون تبعا
للغير فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لانا لا نسلم انه يكون جميع الاعراض الكائنة
في الاعيان احوالا عند هؤلاء وليس كذلك اللهم الا اذا فسر الاستقلال
بالكائنية على وجه يشمل الجواهر والاعراض الموجودة قال وقال الحكماء الخ
اقول كل ما يصح ان يعلم سواء كان معلوما او لا فانه اما ان يحصل في الذهن او الخارج
واما لا يحصل بوجه الاول الموجود والثاني المعدوم والموجود ان كان متحققا في
الذهن فهو الموجود الذهني وان كان في الخارج فهو الموجود الخارجي والموجود

الخارجي ان لم يقبل العدم نظرا الى ذاته فهو واجب الوجود وان قبله نظرا
الى ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو ممكن الوجود والممكن ان كان في موضوع
فهو العرض والا فهو الجوهر وعرف الموضوع بالمحل الذي يكون مقوما للحال
اي يتوقف عليه وجود الحال وفي هذا التعريف نظر لصدقه على الهيولى اذا
فالاولى ان يقال هو المحل المتقوم في نفسه المقوم للحال فيخرج
عنه الهيولى واما المتكلمون فقد قسموا الموجود الى ما لا اول لوجوده
وهو القديم والى ما لوجوده اول وهو الحادث ثم الحادث اما متحيز والحيز
هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء او حال في المتحيز او لا هذا ولا ذاك فالمتحيز
هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا
في المتحيز فقد انكره المتكلمون واثبته الفلاسفة كما سيجيء واقوى دلايل
المنكرين هو انه لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان البارى
تعالى مشاركا له في انه ليس بمتحيز ولا حال فيه ومتميزا عنه بشيء آخر لان كل
امرين اشتركا في الصفة لا بد لهما من مميز فيلزم تركب الواجب من المشترك والمميز
وهو محال وهذه الحجة ضعيفة لان عدم التحيز وعدم الحلول في المتحيز ليس
ذاتيا للواجب ولا لما شاركه الواجب فيه بل عارضا لهما ولا اشتراك في العوارض
خصوصا في العوارض السلبية كما سيجيء انه لا يوجب التركيب والا لزم نفي
البسيط لان كل ماهية بسيطة تشترك في سلب ما عداها عنها فافهم
الفصل الثاني اقول انما قدم بحث الوجود على سائر الامور العامة لكونه
اعرف منها واختلف الناس في ان تصور الوجود بديهي او لا فذهب اكثر المحققين

الى الاول واستدلوا بوجوه احدها ان كل احد يتصور وجوده الخاص بديهة
والوجود المطلق جزء منه واذا كان المركب بديهيا فكذلك اجزاؤه لانه يتوقف عليه
البديهي اولى بان يكون بديهيا واعلم ان صحة هذا الدليل مبنية على كون الوجود
مشتركا والا فلمانع ان يمنع كون الوجود المطلق جزءا من كل وجود خاص فان قلت
لا نم ان تصور وجوده بديهي بذاته بل البديهي ثبوت وجوده وثبوت وجود الشيء
وحصوله لا يستلزم تصوره قلت هذا المنع لا يضرنا لان البديهي اما تصور
الوجود الخاص او تصور ثبوته واياما كان يحصل المطلوب اما على التقدير
الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان الثبوت هو الوجود واذا كان تصور ثبوت
الوجود بديهيا كان تصور وجود الوجود بديهيا ويحصل المط قال الثاني اقول
هذا هو الدليل الثاني على كون الوجود بديهي التصور وتقريره ان قولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الوجود
والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور المحكوم عليه ويتوقف ايضا على تصور
الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة لتقومها بالوحدة فيلزم ان
يكون تصور هذه الامور بديهيا ولمانع ان يمنع كون المغايرة نفس الاثنينية بل من
لوازمها واعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد المط وذلك لان التصديق المذكور
اما ان يكون بديهيا بجميع اجزائه او بعضها فان كان الاول لم يحتج الى العلم
اذ البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر ودليل فلا فائدة فيه وان كان الثاني لم
يلزم منه كون الوجود بديهيا لجواز ان يكون البديهي جزءا اخر غيره فلا يفيد
المط اجاب المصنف باختيار القسم الاول وهو ان التصديق بديهي

هو العلم

والوصف لتوقفه على معاني الوجود والعدم والمعاني هي الاثنينية

براهة

مطلقا ولا يلزم منه عدم الاحتياج في اثبات جزئه الى دليل وذلك لان العلم بالشيء مغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون كذلك والتصديق البديهي انما يتوقف على الاول دون الثاني واذا كان كذلك فيقول الاستدلال على كون جزء هذا التصديق بديهيا ليس بالاعتبار الذي يتوقف عليه التصديق حتى يستغني عن الدليل بل بالاعتبار الذي هو كسبي ويجوز ان يكون الاستدلال على امر كسبي لا بديهي وقوله ولقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصوره باعتبار لا على تصوره اشارة الى الاعتراض على الدليل وتوجيهه انكم ان اردتم بتصور الجزء الذي يتوقف عليه تصوره بالحقيقة فلا نم توقف التصديق عليه وسند ظ وان اردتم تصوره باعتبار ما فهو مسلم ولكن انما يلزم منه ذلك بداهة الوجود باعتبار ما ولا يلزم بداهة حقيقته وكنهه والكلام فيه وايضا فللقائل ان يقول ان التصديق اي يتوقف على تصور الجزء الذي ولا يلزم من تصوره بداهته لما تقرر في المنطق ان التصديق البديهي ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما فجاز ان يكون تصور الوجود كسبيا وان يتوقف عليه التصديق البديهي ويحتمل ان يكون قوله ولا يلزم من تصوره بداهته اشارة الى هذا الاعتراض فيكون اعتراضا آخر مستقلا قال الوجود الخ اقول هذا هو الدليل الثالث على بداهة الوجود وتقريره ان الوجود لو كان كسبيا لكان تعريفه اما بالحد او بالرسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه بسيط اذ لو كان مركبا لكان اجزاؤه اما موجودة وهو محال لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او معدومة

وهو ايضا محال لاستحالة تقوم الشيء بما يتصف بنقيضه واما الثاني فلان التعريف الرسمي يجب ان يكون بما هو اجلى واعرف من المرسوم ولا شيء اجلى على انه لا شيء اعرف من الوجود وعلى تقدير ثبوت ما هو اعرف منه فالرسم لا يفيد كنه الماهية المرسومة وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان الرسم لا يعرف الحقيقة لجواز انتقال الذهن من تصور الرسم الى حقيقة المرسوم نعم لا يلزم ذلك واما ثانيا فلان انحصار التعريف لا يوجب كونه لا بديهيا قال الثاني الخ اقول ذهب الاكثرون الى ان الوجود معنى مشترك بين جميع الموجودات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه مشترك بالاشتراك اللفظي وعلى هذا يحتمل ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته ويحتمل ان يكون زائدا عليها مخالفا المفهوم وجود ماهية اخرى وقد استدل الاولون بوجوه ذكر المصنف منها ثلاثة تقرير الاول ان لو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع حصول الجزم بوجود الشيء مع التردد في حقيقته والتالي باطل اما الشرطية فلانه اذا لم يكن مشتركا كان اما نفس حقيقة الشيء او زائدا عليها مغايرا لوجود اخرى واياما كان يلزم ما ذكرنا واما اذا كان عين الماهية فظ واما اذا كان زائدا مخالفا فلزوال احد المتخالفين في الماهية باعتقاد الآخر واما بطلان التالي فلانه اذا اعتقد احد وجود ممكن جزم بوجود سببه ثم انه ربما يتردد بعد ذلك في كون السبب واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا مع ان الجزم بوجود السبب باق في جميع الاحوال ولقائل ان يمنع بطلان التالي وقوله وقد يتردد في كون السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في الاحوال ممنوع فان من اعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم نسلم

اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي
الذي هو محل النزاع الوجه الثاني هو انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن
والجوهر والعرض ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا ولهذا لا يجوز
انقسام الانسان الى الرومي والحجر ولقائل ان يقول مورد التقسيم يكون
مشتركا لفظا كالعين المنقسم الى الباصرة وغيرها فيجوز ان يكون الوجود
ايضا كذلك وقد اجاب عنه بعض المتاخرين بان القسم ههنا وارد على المعنى
اذ المراد بقولنا الموجود اما واجب او ممكن ان نسبة الوجود الى الماهية
اما على سبيل الوجوب او الامكان لا ان اطلاق لفظ الوجود اما واجب او ممكن
واعلم ان هذا الجواب يقتضي ان الوجود لو كان مشتركا لفظا لكان معنى
التقسيم ان لفظ الوجود اما واجب او ممكن وهو ممنوع الوجه الثالث انه لو
كان الوجود امرا واحدا لكان مشتركا لكن المقدم حق اما الشرطية فظاهرة
واما حقية المقدم فلان الوجود يقابل السلب الذي هو واحد من حيث هو
سلب وكذا ما يقابل السلب الذي هو مفهوم واحد فهو واحد لان العقل
يحكم بانحصار الشيء في الموجود والمعدوم ولولا ذلك لبطل حصره فيهما
اذ على هذا التقدير كان قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص
او معدوما وهذا لا يلزم منه الحصر لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالوجود
الخاص بل يكون موجودا بوجود آخر فاجاب المصنف عن هذا الدليل
الوجه بالمنع وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن الوجود امرا واحدا
لبطل الحصر لان المقابل للوجود كل ماهية انما هو سلب تلك الماهية لا

على الماهية صح

او معدوما حاويا لحرى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا صح

مطلق السلب والا لزم من تحقق موجود واحد سلب جميع الموجودات واذا
كان كذلك لم يبطل الحصر العقلي اذ لا واسطة بين تحقق الشيء ولا تحققه
قال الثالث انه اقول لما فرغ من اثبات ان الوجود مشترك شرع في
اثبات كونه زائدا على الماهية اعلم ان اكثر المحققين ذهبوا الى ان الوجود
زائد على الماهية مطلقا اي في الواجب والممكن لا بمعنى ان الماهية في الخارج
ينفك عن الوجود في الخارج ينفك عن الماهية بل بمعنى ان العقل يمكنه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وذهب الشيخ الى انه عين
ماهيته مطلقا والفلاسفة الى انه زائد في الممكنات دون الواجب واستدل المصنف
على كونه زائدا في الممكنات بابطال نقيضه ولما كان نقيضه محتملا لامرين احدهما
كونه نفس الماهية والثاني كونه جزءا منها ذكر وجوها بعضها يدل على ابطال
القسمين جميعا وبعضها يختص بابطال الاول وبعضها بابطال الثاني والذي
يعمهما وجهان الاول هو انه لو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لامتنع تعقل
الماهية من غير تعقل الوجود والتالي باطل اما بيان الشرطية على تقدير كونه
نفس الماهية فظ واما على تقدير كونه جزءا منها فلامتناع تعقل المجموع
من غير تعقل اجزائه واما بطلان التالي فلانه يمكننا ان نتصور المثلث ونشكك
في وجوده الخارجي والذهني الى ان يقوم البرهان عليه لان الوجود الخارجي
والذهني وان كان لازما لتصور المثلث اذ بتصوره حصول صورته في الذهن
لكن العلم بالوجود الذهني ليس لازما له والا لما امكن لنا تصور شيء الا كان حصوله
في الذهن والتالي بط فان كثيرا من العقلاء يشكون في ذلك الوجه الثاني ان الماهيات

الممكنة قابلة للوجود والعدم وجودا بها المنشاة قابلة للوجود والا لزم تحصيل
الحاصل ولا للعدم والا لزم كون الشيء قابلا لنقيضه ويلزم من ذلك ان الوجود
لا يكون نفس الماهية وهو ظاهر ولا جزءها اذ الجزء لا يغاير الكل وتبين
من هذا التقرير بطلان ما توهم من اختصاص هذا الوجه بابطال كونه نفس
الماهية وتقريره ان ماهيات الممكنات متخالفة والوجود مشترك كما تقدم
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فلا يكون الوجود نفس الماهية قوله ولا
جزءا منها والا لكانت الخ اشارة الى الوجه الذي اختص بابطال كونه جزءا وتقريره
ان يقال لو كان الوجود جزءا من الماهية لكان جنسا لكونه اعم الذاتيات والتالي
بط والا لكانت الانواع المندرجة تحته متميزة بفصول فهي ان كانت موجودة
كان الجنس داخلا في طبيعتها فيحتاج الى فصول اخر يميزها عن الانواع المشاركة
لها في الجنس فتلك الفصول يحتاج الى فصول اخر الى غير النهاية ويلزم التسلسل وان
كانت معدومة لزم تقويم النوع الموجود بالمعدوم وكون المعدوم علة للموجود
لان الفصل علة للجنس وكلاهما محال وفيه نظر لجواز ان يكون الوجود
عارضا للفصل غير مقوم له فلا يحتاج الى فصل آخر قال اصح الشيخ
اقول تقرير هذا الدليل هو ان يقال لو كان وجود الماهيات زائدا عليها
لزم قيام الموجود بالمعدوم والتالي باطل ضرورة بيان الشرطية ان الماهية ح
الوجود لو زاد لكان قائما بالماهية فقيامه بها لا يخلو اما ان يتوقف كونها موجودة
اولا والاول بط لان الماهية لو كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء
على نفسه او بوجود آخر لزم التسلسل وكون الشيء موجودا مرتين فتعين الثاني

وح يلزم كون الوجود قائما بالمعدوم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان قيام الوجود
بالماهية لو لم يتوقف على كونها موجودة لزم قيام الموجود بالمعدوم اذ اللازم
من اسقاط الوجود عن درجة الاعتبار اعتبار العدم لجواز ان يقوم بالماهية
من حيث هي هي وهي مغايرة للوجود والعدم قال واما في الواجب الخ اقول
لما فرغ من اثبات كون الوجود زائدا على ماهية الممكن شرع في اثبات كونه زائدا
على ماهية الواجب واستدل عليه بوجوه الاول هو ان وجود الواجب لو تجرد عن
الماهية اي كان غير عارض لها لزم افتقار الواجب في التجرد الى غيره والتالي بط
اما الشرطية فلان تجرد وجود الواجب اما ان يكون لذات الوجود او لغيره والاول
بط والا لزم تنافي لوازم الوجود مع اتحاد الملزوم لانه يكون مقتضيا للتجرد في الواجب
وعدم مقتضيه في غيره او نقول يلزم التجرد في الواجب وعدم التجرد في غيره
فتعين الثاني واما بطلان التالي فلاستلزامه كون الواجب ممكنا وهو محال ثم ذكر المصنف
على هذا الدليل اعتراضين الاول هو انا لا نسلم انما يلزم لو كان التجرد محتاجا الى
وجود السبب وهو ممنوع لانه عبارة عن عدم العروض وذلك لا يحتاج
الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض واجاب بان هذا المنع لا يضرنا
لان التجرد وان كان عدميا يحتاج الى عدم السبب ويلزم منه افتقاره فيكون
ممكنا لان الواجب لا يفتقر الى ما سواه من وجودي او عدمي والاعتراض الثاني هو
ان يقال لا نسلم انه لو تجرد لنفسه لزم تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم والذي يدل
على خلافه هو ان اطلاق الوجود على الواجب والممكن على سبيل التشكيك لكونه في الواجب
اقدم واولى وح لا يلزم تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات
في الحقيقة لجواز اشتراكها

المختلفات في لازم واحد فجاز ان يقتضي وجود الواجب خلاف ما يقتضيه وجود الممكن
والجواب عنه بجوابين تقرير الاول ان يقال اما الدليل على تنافي اللوازم مع اتحاد
الملزوم فقد تقدم واما كون الوجود مشككا فممنوع لجواز ان يكون متواطيا او
مقولا بالتشابه كما قيل به وان سلم انه مشكك لا يمنع مساواة الوجودات في تمام الحقيقة
وذلك لانها لو لم يكن متساوية الحقيقة فاما ان يكون مشتركة في بعض الذاتيات ومباينة
بالكل وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه تركيب الوجود وهو باطل لما تقدم من بساطته
واما الثاني فلاستلزامه المباينة الكلية بين الوجودات وهو باطل ايضا لما مر من كونه
مشتركا وتقرير الجواب الثاني هو ان كون الوجود مشككا لا يضرنا في حصول
المقصود وذلك لان الوجود اذا كان واقعا على اشيائه بالتشكيك لا يمكن
ان يكون نفس ماهيتها ولا جزءا منها لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها
فهو امر عارض لها فالمعروضات اعني الوجودات الخاصة لا يخلو من ان يكون متماثلة
اولا والثاني اما ان يكون متجانسة او متباينة بالذات والاول والثاني محالان
والثالث مستلزم المطلوب اما بطلان الاول فلاستلزامه تنافي اللوازم وهي اقتضاء
التجرد في الواجب وعدمه في الممكن مع اتحاد الملزوم وهو الوجودات الخاصة
لانه المفروض واما بطلان الثاني فلاستلزامه تركيب الوجود ضرورة انه من لوازم التجانس
فتعين الثالث فيلزم منه المطلوب لان كل واحد من المعروضات يكون حينئذ مباينا للآخر بالذات
ومشاركا له في مفهوم العارض الذي هو الوجود ولا نعني بكون الوجود زائدا على
الماهية الا هذا فعلم من هذا التقرير ان المراد بالمخالفين المذكورين في اللوازم
مع اتحاد الملزوم وتركيب الوجود وبعض الشارحين فسر المخالف بالتنافي وبامكان

الواجب وقال لان التجرد ان كان لذات المعروض المتماثلة والمتجانسة لزم الاول
وان كان لغيره لزم الثاني وهذا خطأ لان المعروضات اذا كانت متجانسة لا يلزم
منه تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وهذا ظاهر واعلم ان هذا الجواب بالحقيقة
يناقض الجواب الاول لانه يقتضي جواز كون الوجودات الخاصة متباينة مع اشتراكها
في مطلق الوجود وقد ذكر في الجواب الاول امتناع ذلك وبينهما تناف وتناقض قال
الثاني اي اقول هذا اي دليل ثان على كون وجود الواجب زائدا على ماهيته وتقريره
ان يقال لو كان حقيقة الواجب لذاته هي الوجود لزم ان يكون كل واحد من الموجودات
الممكنة مشاركا للواجب اي مبدأ المثل لما هو مبدأ له والتالي باطل اما الشرطية
فلان مؤثرية الواجب في الممكنات اما ان يكون بمجرد كونه وجودا او يكون بمشاركة
من القيد السلبي وهو كونه غير عارض لماهيته والثاني باطل لان العدم لا يكون علة
للوجود ولا جزءا منها فتعين الاول ويلزم ان يكون كل وجود مبدأ للممكنات لما
تقدم من تساوي سائر الموجودات لوجود الواجب في الحقيقة واما بطلان التالي فلاستلزامه انسداد
باب الصانع لجواز ان يكون المؤثر في وجود شيء من الممكنات غيره فان قيل لم لا
يجوز ان يكون مبدأ الممكنات هو الوجود بشرط التجرد والشرط جاز ان يكون عدميا
قلنا لانه يلزم ح ان يكون كل واحد من الموجودات سالكا لان يكون متحقق الفاعلية
لفقدان شرط التأثير وهو التجرد والممكن حصوله لكل وجود نظرا الى ذات الوجود
واستحالته ظاهرة لانه يؤدي الى انسداد باب الصانع قال الثالث
اقول توجيهه ان يقال وجوده معلوم لان الوجود شيء واحد معقول وماهيته
غير معقولة لاحد من البشر فان المعلوم منه صفاته الاضافية او غيرها والمعلوم

تغايرهما لما ليس بمعلوم فيكون وجوده تعالى مغايرا لحقيقته قال احتج الحكماء
اقول هذا هو الدليل الذي ذكره الحكماء على ان وجود الواجب نفس ماهيته
وتقريره ان يقال لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان داخلا فيها او زائدا عليها
والثاني باطل بقسميه اما الاول فلاستلزامه تركيب الواجب واما الثاني فلاستلزامه
احد الامرين المحذورين وهو اما التسلسل او امكان الواجب وذلك لانه لو زاد
لكان صفة للماهية وكان محتاجا الى تلك الماهية وكل ما هو محتاج الى غيره
فهو ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون
مغايرا لذلك الوجود وهو ذاته تعالى او مغايرا له وهو غير ذاته تعالى وكلاهما باطل اما
الاول فلاستلزامه ان يكون تلك الذات متقدمة بوجودها على وجودها لوجوب تقدم
العلة على المعلول بالوجود وهو محال اما لانه يلزم كون الماهية موجودة مرتين واما
لانه يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ونقول كما قلنا في الوجود
المتاخر وهكذا الى غير النهاية واما بطلان الثاني فلاستلزامه كون واجب الوجود
ممكنا لان كل ما يفتقر في وجوده الى غيره كان ممكن الوجود ثم اشار المصنف
الى الجواب وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون علة ذلك الوجود ذات الله
تعالى قوله يلزم تقدمها بالوجود قلنا لا نسلم ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود
وذكر لهذا المنع سندين الاول ان جميع الماهيات الممكنة علة قابلة لوجوداتها مع
استحالة تقدمها على المعلول بالوجود والا لزم تحصيل الحاصل فلم لا يجوز ان
يكون ذات الله تعالى علة لوجودها مع عدم تقدمها بالوجود والفرق بان الفاعل
مفيد للوجود فيتقدم وجوده ضرورة بخلاف القابل فانه مستفيد ضعيف لان

الضرورة انما تحكم بتقدم وجود المفيد لوجود غيره لا الوجود لنفسه فانه هو المتنازع فيه
السند الثاني هو ان اجزاء الماهية علل مقومة للماهية مع انها غير متقدمة على الماهية
بالوجود بل انها مع الماهية موجودة بوجود واحد ومحمولة بحمل واحد والتقدم انما
هو بالطبع قال فرع اقول لما بين ان الوجود من عوارض الماهية فرع عليه هذا
البحث وهو ان اتصاف الشيء بالوجود لا يجوز ان يكون معللا بصفة قائمة بذلك الشيء والا لزم الدور
لان قيام الصفة بذلك الشيء يتوقف على كونه موجودا فلو كان كونه موجودا معللا بالصفة القائمة ومتوقفا
عليه لزم الدور واما غير الوجود من الصفات القائمة بالشيء فقد يكون معللا لصفات اخر
قائمة به كالضحك المعلل بالتعجب وكون الجسم مرئيا حيث يكون معللا بكونه ملونا قال
الرابع اقول ذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج خلافا واتفقوا
اصحابنا في ان الممتنع ليس بثابت ولا شيء ويسمونه منفيا واحتج الامام على ان المعدوم ليس بثابت
بان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم والثالث حق وكل واحد من القسمين
الاولين يستلزم المدعى واما الحصر فظاهر ضرورة صدق المعدوم على المنفي فلا وجه
للمباينة واما استحالة الثالث فلانه لو كان اعم لم يكن نفيا محضا وعدما صرفا والا لكان
الخاص عين العام واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا لعدم خروج شيء من النقيضين فيصدق كل
معدوم ثابت فنجعله كبرى لقولنا كل منفي معدوم لينتج ان كل منفي ثابت وهو محال بالضرورة واما
استلزام كل واحد من الاولين للمدعى فلانه يصدق على كل واحد من التقديرين قولنا كل معدوم
منفي فنضمه الى قولنا كل منفي ليس بثابت وهو المطلوب وللقائل ان يقول المعدوم اذا كان اعم
يستلزم صدق قولنا بعض المعدوم ثابت والكبرى لا بد ان تكون كلية في الشكل الاول قال احتج
المعتزلة اقول احتج المعتزلة على كون المعدوم ثابتا بحجتين الاول ان المعدوم
متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما

الصغرى فلان له اوجها احدها ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم
الآن وكل معلوم متميز عن غيره والا لم يتعلق العلم به دون غيره الثاني ان المعدوم
بعضه مقدور لنا كالحركة يمنة ويسرة دون بعض كخلق السماء والارض وكل مقدور متميز
عما ليس بمقدور الثالث ان المعدوم بعضه مراد وبعضه مكروه وكل مراد متميز عن المكروه
واما الكبرى فلان كل ما كان متميزا عن غيره لابد ان يكون لكل منهما تحقق وتعين في
نفسه والا استحال تميز احدهما عن الآخر ولا معنى بالثبوت الا تحقق الشيء في نفسه
فثبت ان كل متميز ثابت الحجة الثامنة ان لو كان الامتناع عدميا لكان المعدوم الممكن
ثابتا والمقدم حق لما حققه المقدم فلان الامتناع لو كان صفة ثبوتية لزم كون
الموصوف به ثابتا واللازم قيام الصفة الثبوتية بالممتنع وهو محال واما الشرطية فلان
الامتناع اذا كان عدميا كان الامكان ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع ووجوب كون
احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان ثبوتيا كان الموصوف به ايضا ثابتا فالمعدوم
الممكن حال عدمه ثابت وهو المطلوب اجاب عن الاول بالنقض وتوجيهه ان قولكم
كل متميز ثابت منقوض بما هو لا ريب في احدها الممتنعات كشريك الباري وغيره فان الحكم
على شريك الباري بالامتناع وتميزه عن غيره مع انه ليس بثابت اتفاقا الثاني انه
منقوض بالخياليات فانا نتخيل بحرا من زئبق وجبلا من ياقوت وغيره ونميزه عن غيره
مع انها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام واعراض
مخصوصة وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر
غير موصوفة بالاعراض حالة العدم فلا يكون ماهية الجبل من حيث هو جبل ثابتة حال
العدم الثالث انه منقوض بالحركات فانا قد نعقل ماهية الحركة قبل وجودها

في الوجود مع ان هذه الماهية يمتنع ثبوتها في العدم لان الماهية عبارة عن اجتماع الاجزاء
وتماسها على وجه مخصوص ومع ذلك لا يتصور حال العدم بالاتفاق وليس المراد بالحركات
هنا ما يكون في العقل والخيال كانسان ذي راسين وبحر من زئبق كما سبق في بعض الاوهام
فانها قد مر هذا المعنى في الخياليات فلا حاجة الى ذكرها الرابع انه منقوض
بنفس الوجود فانا نتصور وجودات الماهيات قبل حصولها في الوجود ونميز بعضها
عن بعض فلو كان كل متميز ثابتا حال العدم لزم ثبوت الوجودات وتحققها في
العدم وذلك باطل بالاتفاق واجاب عن الوجه الثاني بانا لا نسلم ان الامكان وصف
ثبوتي وقوله لان احد النقيضين يجب كونه ثبوتيا قلنا لا نسلم فان النقيضين اذا
كانا من الاعتبارات العقلية لا يجب كون احدهما ثبوتيا كالامتناع واللاامتناع
على ما سبق قال المسئلة الخامسة في الحال اقول لما فرغ من بحث الوجود والعدم
شرع في الحال وقد اتفق الحكماء واكثر المتكلمين على نفي الحال وذهب القاضي ابو
بكر وابو هاشم وامام الحرمين الى ثبوته ونقل الامام رضي الله عنه احتجاج المثبتين
بوجهين احدها انا قد دللنا على ان الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات فلا
يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان فتعين
الثالث وهو المطلوب اما فساد الاول فلان الوجود لو كان موجودا لكان مشاركا
لسائر الماهيات الموجودات في الوجود ومخالفا لها بالماهية وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيكون للوجود وجود آخر زائد عليه والكلام في الوجود الثاني كالكلام
في الوجود الاول ويلزم التسلسل وهو محال واما فساد القسم الثاني فلان الوجود يناقض
العدم فلو كان الوجود معدوما لزم اتصاف الشيء بما يناقضه وينافيه وهو ظاهر الاستحالة

فمعنى أن الوجود لا موجود ولا معدوم وهو الحال الوجه الثاني أن السواد يشارك
البياض في اللونية ويخالفه في السوادية وهي ما يميز به السواد عن غيره كالقابضية
للبصر وغيرها فما به الاشتراك وما به الامتياز لا يخلو إما أن يكون كلاهما موجودين أو
معدومين أو أحدهما موجودا والآخر معدوما أو كلاهما أو أحدهما لا موجودا ولا معدوما
أما الأول فباطل فلأنه إن كان أحدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل كما
سيجيء وإن لم يكن لزم استغناء أحدهما عن الآخر فلا يحصل منهما حقيقة نوعية والثاني
والثالث أيضا باطلان وإلا لزم تقوم الموجود بالمعدوم فتعين أن يكون كلاهما أو أحدهما
غير موجود ولا معدوم وهو الحال واحتجوا أيضا على هذا بأن العرضية المقولة
على الأعراض خصوصيات تلك الأعراض لا موجودة ولا معدومة فإن قيل لم لا
يجوز أن يكون اشتراك السواد والبياض في اللونية اشتراكا في مجرد الاسم قلنا
لأن بين السواد والبياض ... كما ليس بين السواد والحجر ولو كان الاشتراك لفظيا
لما كان كذلك قال والجواب إلى آخره تقرير الجواب أنا نختار أن الوجود
موجود لكن وجوده نفس ماهيته إذ ليس لحقيقته سوى الكون في الأعيان
بخلاف سائر الموجودات فلا يلزم التسلسل قوله الوجود إذا كان موجودا شارك سائر
الموجودات في الوجود وخالفها بالماهية قلنا لا نسلم أنه يخالفها بالماهية بل إنما
يخالفها بقيد سلبي وهو أنه ليس له وجود زائد على ماهيته وإذا كان كذلك لم يلزم
التسلسل وتقرير الجواب عن الوجه الثاني هو أن يقال نختار أن ما به
الاشتراك وما به الامتياز موجودان ولا يقوم أحدهما بالآخر بل يكون كل واحد
منهما قائما بالجسم قوله يلزم الاستغناء قلنا لا نسلم لجواز أن يكون قيام أحدهما

بالجسم مشروطا بقيام الآخر ونقول جاز أن يكون أحدهما كاللونية مثلا قائما بالجسم
والأخرى قائمة بها ولا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض فإن السرعة والبطء كل واحد
منهما قائمة بالحركة قوله أو التركيب في العقل لا في الخارج إشارة إلى جواب آخر على رأي
الحكماء وتقريره أن يقال لا نسلم أنهما لو كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وإنما يلزم
لو كان كل منهما موجودا بوجود مستقل وهو ممنوع لجواز أن يكون وجود ما به الاشتراك
في الخارج هو بعينه وجود ما به الامتياز والتركيب إنما يكون في العقل لا في الخارج وكذا الكلام
في جميع الأجناس مع فصولها والمراد بالتركيب هنا الامتياز بين الوجود وفيه نظر لأنه
لو جاز أن يكون الشيء مركبا في العقل بسيطا في الخارج لزم أن يكون في العقل صورتان متغايرتان
مطابقتان لشيء واحد وذلك بالاستحالة ويمكن أن يجاب عن هذا النظر بالمنع من استحالة
ذلك فإن الامتداد المعين الذي هو ثلاثة أذرع مثلا له في الذهن اعتبارات ثلاثة
لكونه مقدارا وكونه ثلاثة أذرع وكونه هذا المعين وكل واحد من الاعتبارات مغاير للآخر
في الذهن وليس في الخارج فالكل شيء واحد بسيط وكذا السواد المعين فإن فيه اعتبار
العرضية واللونية والسوادية وكونه هذا المعين مع أنه لا كثرة فيه في الخارج وليس
من شرط المطابقة أن يكون من جميع الوجوه قال الفصل الثالث في أقول
المقصود من هذا البحث بيان تميز الماهية عن عوارضها اللازمة والمفارقة وبيان
أنها بأي اعتبار توجد في الخارج وبأي اعتبار لا توجد فيه اعلم أن حقيقة كل شيء
وهي ما به الشيء هو هو مغايرة لجميع ما عداه من العوارض واللواحق فإن الإنسانية من
حيث هي مغايرة للواحدية والإنسان يصدق على الكثير ومغايرة للاواحدية والإنسان
يصدق على الواحد لا على معنى أن الإنسانية توجد منفكة عنهما بل على معنى أن الـ

والاواحدية وصفان متغايران للانسانية غير مقومين لها ثم الماهية يمكن ان
اخذها بوجوه ثلثة احدها ان يوخذ من حيث هي هي لا بشرط شيء من العوارض
ولا بشرط التجرد عنها ويسمى المطلق والماهية بلا شرط والثاني ان يوخذ مع
المشخصات واللواحق الخارجية ويسمى الماهية بشرط شيء والماهية المخلوطة ويمكن وجود الماهية
بالاعتبار الاول ولكن موجودة في الخارج اما بالاعتبار الثاني فظاهر محسوس واما
بالاعتبار الاول فلانها بالاعتبار الاول جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج
وجزء الموجود موجود وانما كانت جزءا لان الجزء للاشخاص الماهية من حيث
هي هي او الماهية المقيدة بامر زائد والاول هو المطلق والثاني يستلزم المطلق لان
الماهية من حيث هي هي جزء من الماهية المقيدة وجزء الجزء جزء واما بالاعتبار الثالث
فغير موجودة في الخارج لان كل موجود في الخارج معين ومشخص فلا يكون مجردا بل
انما يكون وجودها في الذهن فقط فان قلت يستحيل وجودها في الذهن ايضا لانها
لو وجدت في الذهن عرض لها الكون في الذهن فيكون مجردا عن جميع اللواحق غير
مجرد هف قلت المراد بتجرد الماهية تجردها عن اللواحق الخارجية بحيث يحصل
في الذهن صورة مطابقة لجميع افرادها واذا كان كذلك صح حصولها في الذهن لانه
تجردها عن اللواحق الخارجية قال وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون اقول اعلم ان
افلاطون ذهب الى انه لابد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد موجود في الخارج
ازلي ابدي كما اثبت في نوع الانسان شخصا مجردا انسانيا وكذا في غيره من الانواع
الممكنة ويسمى تلك الاشخاص بالمثل الافلاطونية وهذا المذهب ضعيف لما مر ان
المجرد انما يكون في العقل لا في الخارج واستدل افلاطون على وجودها بانه

هي هي

شيء والثالث ان يوخذ بشرط التجرد عن العوارض والمشخصات واللواحق الخارجية ويسمى الماهية بشرط لا شيء ا ه صح

100

كل واحد من تلك المثل جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج فيكون ايضا موجودا
لكونه مشتركا بين الاشخاص فكل مشترك مجرد لامتناع الاشتراك في المخلوطات
والمتعينات وكل فجوابه ان يقال لا نسلم ان المجرد جزء من الاشخاص بل الجزء المشترك
هو المطلق كما تقدم ويمكن ان يكون وجه الضعف ما مر من كون المطلق هو الجزء قال الثاني
اي اقول الماهية اما ان تكون مركبة وهي التي تركبت حقيقتها من عدة امور واما
ان تكون بسيطة وهي التي لا تكون كذلك ثم المركب اما ان يكون مركبا في الخارج او
مركبا في العقل اما الاول فهو الذي تركبت حقيقته من اجزاء متميزة في الخارج على
معنى ان لكل منها وجودا مستقلا بحيث يجوز ان يبقى احدها اذا بطل الباقي سواء
كان جوهرا كالانسان المركب من النفس والبدن اذا قلنا بجسمانية النفس اذ لا تعقل
مركبة حقيقته محصلة من مجرد ومادي او عرضا كالمثلث المركب من الخطوط الثلاثة واما
الثاني فهو الذي لا يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل بل يكون الوجود العارض
للمركب واجزائه وجودا واحدا سواء كان جوهرا كالمفارقات وهي العقول والنفوس
اذا جعلنا الجوهر جنسا لها حتى تركب كل واحد منها من الجنس والفصل اما اذا جعلناه
عرضا عاما فلا تركيب فيها بوجه او كان عرضا كالسواد المركب من اللونية والسوادية
فانهما لا يتميزان في الخارج بل في العقل اذ لو تميزتا في الخارج فاما ان لا يكونا محسوسين
او يكون احدهما محسوسا دون الاخر او يكون كلاهما محسوسين والكل باطل اما الاول
فلانه ان لم يحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة كان السواد غير محسوس هف وان حدث
كان حدوثها معلولا لاجتماع الجزئين وكانت عارضة لهما فلا يكون المركب ماهية
السواد بل في قابله وفاعله لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة واما الثاني

اي السوادية

اي اللونية

فلان السواد لا يكون محسوسا بل المحسوس اما الجنس اي الفصل وهو في اما اللون
فلان السواد لا يكون محسوسا واحدا بل محسوسين وهو محال قال والاجزاء اول
هذا تقسيم للاجزاء وتقريره ان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض
وهي متداخلة كالاجناس والفصول او لا يكون كذلك وهي متباينة والمتباينة اما
ان يكون متشابهة او متخالفة والمتشابهة كالوحدات التي هي اجزاء العدد والمتخالفة
اما ان يكون عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة واما ان يكون محسوسة كالاجزاء
كاعضاء البدن واجزاء البلقة قوله وايضا اشارة الى تقسيم آخر وهو ان الاجزاء
اما ان يكون باسرها وجودية او يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا اما الاول فاما
ان يكون باسرها حقيقية كما سبق في التقسيم الاول او باسرها اضافية كاجزاء
الاقرب فانه مركب من اضافة عارضة لاضافة او بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا
كالسرير فانه مركب من الاجزاء الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن الترتيب
الواقع بين تلك الاجزاء وهو امر نسبي لا ماهية حقيقية مستقلة بنفسها وفي بعض
النسخ كسرير الملك وهو ايضا مستقيم لتركيبه من الاجزاء المادية ومن اضافة الملك
واما القسم الثاني وهو ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكاجزاء الاول
لانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي والآخر وهو كونه مبدأ لغيره والثاني
عدمي وهو ان لا مبدأ له قال فروع اول لما قسم الماهية الى البسيطة
والمركبة ذكر فروعا بعضها يتعلق بالماهية البسيطة وبعضها يتعلق بالماهية
المركبة الفرع الاول هو انهم اختلفوا في ان الماهيات البسيطة يكون مجعولة ام
اولا فذهب قوم الى انها ليست مجعولة وذهب آخرون الى انها مجعولة احتج

كالهيولى والصورة ووحدات العشرة

المانعون بانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة
الى المؤثر لكانت ممكنة لان علة الاحتياج هي الامكان ينتج ان البسائط لو
كانت مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور
الاضافية لا يعرض للشيء الا بالقياس الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض الامكان
له بالقياس اليه والا لما كان البسيط بسيطا بل مركبا والجواب عنه ان يقال لا نسلم
ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروض الاضافي للبسيط ان
يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي له بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر
يعرض الامر الاضافي البسيط بالقياس اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض
الامكان البسيط بالقياس الى الوجود ولا يلزم التركيب فان قلت هذا
الجواب تم بقوله يعرض له بالنسبة الى وجودها في الخارج فما فائدة قوله اعتبار
عقلي قلت يجوز ان يكون جوابا عن سؤال مقدر وذلك لان القائل
ان يقول لو كان الامكان يعرض البسائط لزم ان يكون الامكان امرا قائما
بها فاجاب بان الامكان امر عدمي واعتبار عقلي فيكون مستغنيا عن محل
يقوم به وان كان لا يعقل الا مضافا بين الشيئين قال الثاني اجزاء
المركب اما ان يكون قائما بنفسه او حالا في محل اما الاول فاما ان يكون كل واحد
من اجزائه قائما بنفسه كالانسان المركب من الحيوان الناطق من البدن والنفس واما
ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والبعض الآخر حالا فيه فذلك الجزء القائم بنفسه
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قائمة بنفسها والصورة حالة
فيها وعلم من هذا انه لو قال وقام الباقي به او بنفسه لكان اخصر واما الثاني

والمه اشار بقوله وان قام بغيره كالسواد المركب من اللون وقابضة البصر
وكالحركة السريعة المركبة من نفس الحركة والسرعة وهذا القسم مما اختلف فيه
فذهب الفلاسفة الى انه يجوز ان يقوم بعض اجزاء الماهية بالمحل الذي قامت به
الماهية المركبة والبعض الآخر يقوم بذلك الجزء كالحركة السريعة فانها قائمة
بالجسم والسرعة التي هي الجزء الآخر منها قائمة بالحركة والمتكلمون منعوا
ذلك وقالوا لا بد من ان يكون كل واحد من اجزائها قائما بالمحل الذي قامت به
الماهية المركبة والمصنف نبه على هذا الخلاف بقوله قام به اي الغير جميع اجزاء
المركب او بعضه بالغير والبعض الآخر بالقائم به ويجوز ان لا يحمل هذا الكلام
على التنبيه على الخلاف بل يحمل على انقسام هذا القسم الى قسمين احدهما ما
يقوم جميع اجزائه بالمحل الذي قام به المركب كالسواد والثاني ما يقوم بعضها
به والآخر بالقائم به كالحركة السريعة ولكن التوجيه الاول اولى قال الثالث الى
اقول ذهب الشيخ ابو علي الى ان الفصل يجب ان يكون علة للجنس والمتعصبون
لمذهبه احتجوا عليه بانه لو لم يكن الفصل علة للجنس فاما ان يكون الجنس علة
للفصل او لا يكون احدهما علة للآخر وكلاهما محال اما الاول فلانه يؤدي الى ان يكون الفصل
من لوازم الجنس فيوجد في جميع صور الجنس وذلك محال بالضرورة ولان كل حصة
تستلزم فصلا فجاز ان يكون علة له لانا نقول تعين الفصل الحصة يتوقف على
الفصل فيمتنع كونها علة له واما الثاني فلانه يؤدي الى استغناء كل واحد منهما عن الآخر
ويمتنع التركيب ح اذ لا بد في المركب من افتقار بعض اجزائه الى بعض اجاب المصنف
بانه ان اريد بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان يكون علة تامة او ناقصة فلا نسلم انه

هذا م

والحركة التي هي جزؤها ايضا قائمة بالجسم م

والكم م

وجود م

لو كان الجنس علة للفصل لزم استلزام الجنس الفصل فانه لا يلزم من وجود العلة
وجود المعلول ولا من وجود الشرط وجود المشروط وان اريد بالعلة العلة التامة
فلا نسلم انه لو لم يكن شيء منهما علة للآخر لزم الاستغناء لجواز ان يحتاج احدهما الى الآخر
بان يكون الفصل محتاجا الى الجنس كالقوى النباتية بالنسبة الى الجسم النامي
والناطق بالنسبة الى الحقيقة المركبة من الحيوان والناطق فتامل واعلم ان مراد الشيخ
ابي علي من كون الفصل علة للجنس ان الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس على معنى
ان الجنس امر مبهم لا يتعين ولا يتميز الا بالفصول التي تحصله وتعينه والمبهم لا وجود
له وانما الوجود للمتعين فاذا افتقر وجوده الى ما يعينه كان ذلك المعين علة له
بهذا المعنى قال الثالث الى اقول هذا هو البحث عن هذا الفصل في التعين اعلم
ان التعين صفة تعرض للماهية وتجعلها بحيث يمتنع فيها الشركة او نقول التعين صفة
تمتاز بها اشخاص نوع واحد واختلف العلماء في انه زائد على الماهية او لا وبتقدير
ان يكون زائدا هل هو امر وجودي ام لا والدليل على كونه زائدا هو ان الماهية
من حيث هي لا يمتنع الحمل على كثيرين فلولا انه حصل في الشخص امر زائد على
الماهية لكان حكم احدهما حكم الآخر وذلك الامر الزائد هو المعنى بالتشخص
استدل على كونه وجوديا بوجهين الاول انه جزء من المعين الموجود اذ الموجود
ليس هو الماهية الكلية بل المعينة وكل ما هو جزء الموجود فهو موجود ينتج ان التعين
موجود وللقائل ان يقول ان اريد بالمعين معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزء له
وان اريد به المركب من العارض والمعروض فلا نسلم انه موجود في الخارج الثاني انه
لو كان التعين عدميا لزم كون العدمي وجوديا والتالي ظاهر البطلان اما الشرطية فلانه

اما ان يكون عدم معين آخر او عدم اللاتعين فان كان الثاني ثبوتيا لان اللاتعين
عدمي وعدم العدم ثبوت وان كان الاول كان احد التعينين ثبوتيا ضرورة ان
احد النقيضين لابد ان يكون ثبوتيا واذا كان احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر ايضا
لكونهما متماثلين في الحقيقة فثبت ان التعين امر ثبوتي وللقائل ان يقول ان اللاتعين
مجرى هذا المفهوم فلا نم الحصر لجواز ان يكون عدم شيء آخر غير التعين واللاتعين
وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا نم ان احد التعينين مماثل
للآخر في الحقيقة وانما يلزم ان لو كان اطلاق التعين على افراده على سبيل التواطؤ
وهو ممنوع بل عندنا اطلاقه عليها بالاشتراك اللفظي والذي يدل على عدم التماثل
هو ان التعينات لو كانت متماثلة لم يحصل من انضمام التعين الى الماهية شخص
معين وذلك لان التعينات على تقدير التماثل يمتنع ان يكون جزئية والا لكانت
لكل منها تعين آخر يميزه عن سائر التعينات ويتسلسل فوجب ان يكون كلية
واذا كانت كلية كان ضمها الى الماهية ضم الكلي الى الكلي وذلك لا يفيد الجزئية لان
الكلي المتصف بكلي آخر لا يصير بحيث يمتنع من تصوره الاشتراك فيه لان الموصوف
والصفة والاتصاف كلها كليات قال والمتكلمون الى اقول انكر المتكلمون وجود
التعين في الخارج وذهبوا الى انه امر عدمي واستدلوا عليه بوجوه تقرير الاول
ان التعين لو كان امرا ثبوتيا لكان كل فرد من افراده مشاركا للآخر في ماهية
التعين لكونه مقولا على افراده بالاشتراك المعنوي ومتمايزا كل واحد منها عن الآخر
بتعين آخر ويكون لكل تعين تعين آخر والكلام فيه كما في التعين الاول فيلزم ان
يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال وتوجيه الجواب ان يقال لا نم

صدق الشرطية المذكورة وانما يصدق ان لو كان قول التعين على ما تحته قولا
ذاتيا واشتراكه بين الافراد فيه اشتراكا معنويا وهو ممنوع لجواز ان يكون التعين امرا
عرضيا للتعينات كالماهية المقولة على الماهيات المختلفة بالذات فلم لا يجوز ان يكون
حقيقة كل واحد من التعينات مخالفا لحقيقة الآخر وتمام الماهية فلا يحتاج الى تعين
زائد قال الثاني الى اقول تقرير هذا الكلام الوجه هو ان التعين لو كان
امرا ثبوتيا زائدا على الماهية الموجودة لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين
بهذه الحصة من الماهية وهي ذات المتعين دون غيرها متوقفا على امتياز
تلك الذات عن غيرها والا لزم الترجيح من غير مرجح فلو كان تعين تلك الذات بذلك
الزائد لزم الدور واجاب المصنف بوجهين احدهما النقض والثاني الحل وتقرير
الاول ان الوجه الذي ذكرتم يلزم ان لا يختص الفصول بحصص الاجناس لان اختصاصها بتلك
الحصص يتوقف على تمايز الحصص فلو توقف التمايز على الفصول لزم الدور وتقرير
الثاني ان يقال لا نم لزوم الدور وانما يلزم ان لو كان اختصاص ذات المتعين متوقفا على
اختصاص التعين بها وهو ممنوع لجواز ان يحصل لذلك المتعين في مبداء التكوين
من خارج يقتضي ذلك التعين المخصوص لا يقال بحث الدور بوجه آخر وهو ان
التعين لو كان موجودا في الخارج فما اضافه الى الماهية يصير الماهية متعينة وما اضاف
الماهية الى التعين يصير التعين متعينا وح يلزم الدور لانا نقول لا نم لزوم الدور
لان غاية ما في الباب ان يكون ماهية كل واحد منهما سببا لتعين الآخر وذلك لا يوجب الدور
نعم لو كان ماهية كل منهما سببا لماهية الآخر لزم ذلك وليس كذلك ههنا قال الثالث
اقول تقرير هذا الوجه هو ان التعين لو كان امرا ثبوتيا فاما ان يقتضي انضمام

لها

الى الماهية وجود الماهية او يقتضي ولا اول لا والا لزم انضياف الموجود الى المعدوم
وقيامه به والثاني لا لانه اما ان لا يكون وجود الماهية التي انضاف اليها التعين مقتضيا للتعين
اولا والاول لا لانه ان اقتضى التعين لا لزم الدور وان اقتضى غيره كان الكلام
في التعين الثاني كالكلام في الاول ويلزم التسلسل والثاني يستلزم الخلط لان الماهية
يكون موجودة بدون التعين وتوجيه الجواب ان نختار ان انضمام التعين الى الماهية
يستدعي وجود الماهية بحيث يكون التعين والوجود معا في الخارج فلا يلزم التسلسل
ولا الخلط وفيه نظر وتحقيقه ان يقال ان اردتم بالاقتضاء في قولكم وجود الماهية
اما ان يقتضي تعينا او لا كون وجود الماهية علة للتعين ومؤثرة فيه فنختار انه
ليس بمقتضي للتعين ولا يلزم حصول الخلط اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية
التعين ان لا يكون التعين موجودا لجواز ان يقتضيه امر آخر وان اردتم به عدم
انفكاك وجود الماهية عن التعين فنختار انه مقتض للتعين ولا يلزم منه الدور
ولا التسلسل لانه لا يكون مغايرا لذلك التعين المنضم اليه وذلك التعين ايضا يكون مقارنا
للوجود فيكون كل واحد منهما مع الآخر في الوجود ولا استحالة فيه وان اردتم معنى آخر
فبينوه قال فرع الى اقول هذا فرع على كون التعين وجوديا وتقريره
ان يقال ان التعين اذا كان وجوديا فلا تكون ماهية المتعين او غيرها فان كان ماهية
مساوية لماهية الواجب لو كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصها اي لا يوجد من
نوعها الا شخص واحد لامتناع تنافي لوازم الطبيعة الواحدة وان لم يكن
الماهية علة لتشخصها وجب ان يكون علة تشخصها تشخص موادها المكتنفة
بالعوارض ان كانت الماهية مادية لانه لولا ذلك لكانت العلة اما امرا مباينا او

امرا حالا في الشخص وكلاهما باطل اما الاول فلان نسبة المباين الى ذلك الشخص كنسبته
الى شخص آخر واما الثاني فلان الحال متاخر عن المحل وهو المادة الموصوفة بعوارض
مخصوصة واستعدادات مختلفة وفيه نظر لجواز ان يكون علة التشخص امرا
حالا في محل الشخص واما ما لا يكون كذلك فما يعلل تشخصه بالفاعل كالعقول وذكر
بعض المعاصرين ان تشخصه بمجرد الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا وفيه نظر لان
الاضافة متاخرة عن الشخص لتأخرها عن الفلك المتاخر عن تعين العقل وتشخصه
والمتاخر عن الشيء يمتنع ان يكون سببا له قال المتكلمون تشخص المواد يمتنع ان يكون
علة لتشخص الماديات لان تشخص تلك المواد بعينها اما ان يكون معللا بماهياتها
وح يلزم انحصار كل مادة في شخصها او يكون معللا بتشخص مادة اخرى فيلزم
انتقال كل مادة الى مادة اخرى ويلزم التسلسل والحق في ذلك ان يقال علة التعينات
ارادة الفاعل المختار فان ارادته يقتضي اختصاص كل مادة بتعين مخصوص قال
الفصل الرابع اقول تصور الوجوب والامكان والامتناع من الاوليات البديهية
وقد يقال على سبيل التنبيه الوجوب اقتضاء الشيء الوجود لذاته والامتناع اقتضاء
الشيء العدم لذاته والامكان عدم اقتضاء الشيء لذاته عدم الوجود والعدم اذا تقرر ذلك
فاعلم ان العلماء اختلفوا في ان الوجوب والامكان من الاعتبارات العقلية او من الامور
الموجودة في الخارج فذهب اكثر المحققين الى الاول وذكر المصنف من ادلتهم وجهين اما
الاول فتقريره في الوجوب هو ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان مشاركا
لسائر الموجودات في الوجود لما تقدم ان الوجود مشترك ومتمايزا عنها بالماهية كما به
لا شيء الا مفارقا لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته ثم نسبة وجوده الى الماهية

ان كانت بالامكان لزم امكان الواجب لان وجوبه ح يكون ممكن العدم فيكون
الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب فاذا جاز زوال الوجوب
الواجب عن كونه واجبا فيصير ممكنا هف وان كانت بالوجوب كان للوجوب
وجوب آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وتقريره في الامكان
هو ان الامكان لو كان موجودا لزم وجوب الممكن او التسلسل لان ثبوته وجوبه
الله ان كانت بالوجوب لزم وجوب الامكان ويلزم منه وجوب الممكن لان الامكان صفة
الممكن ووجوب الصفة يستلزم وجوب الموصوف وان كانت بالامكان لزم ان يكون
للامكان امكان آخر وتسلسل واما الوجه الثاني فتقريره ان الوجوب والامكان لو
كانا موجودين في الخارج لزم تقدم الصفة على الموصوف والتالي باطل اما الشرطيه
فلان وجوب الواجب متقدم على وجود الواجب لانه ما لم يتحقق اقتضاء الوجود
لم يتحقق الوجود وكذا امكان الممكن متقدم على وجود الممكن لان الامكان متقدم على
ايجاب السبب لما سياتي ان الامكان هو المحوج الى السبب والايجاد سابق على
وجود الممكن فيكون الامكان ايضا متقدما على وجود الممكن فثبت انهما لو وجدا لزم
تقدمهما على الموصوف واما بطلان التالي فلانهما لو كانا قائمين بذاتهما لم يكونا صفتين
وان كانا قائمين بغيرهما لزم قيام صفة الشيء بغيره وانه مح فان قلت هذا الدليل
في حيز التعارض لانه لو كان الامكان او الوجوب اعتباريا يلزم ايضا قيام صفة الشيء
بغيره ضرورة كونه حاصلا في الذهن وقائما به ح قلت لا نم صدق الشرطيه
وانما يلزم ان لو لم يكن الممكن ايضا حاصلا في الذهن اما اذا كان هو ايضا في الذهن كان
الامكان قائما به في الذهن على انا نقول ان الصفات الاعتبارية جاز تقدمها
على الموصوف وقيامها بغيره كما في هذه الصورة فلم قلتم ان ذلك ممتنع قال
قيل هما نقيضان اقول احتج القائلون بكون الوجوب والامكان ثبوتيين
بانهما اي كل واحد منهما نقيض اللاامكان واللاوجوب عدمي لكونه محمولا على المعدومات
فيكونان وجوديين لان مقابل العدمي ثبوتي وجوابه لا نم ان
نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا لجواز ان يكون العدمي اعتباريا عقليا
ونقيض الاعتبارات العقلية لا يجب ان يكون وجوديا كالامتناع واللاامتناع
نعم ما يكون نقيضا للعدمي موجودا خارجيا يجب ان يكون موجودا كنقيض عدم
زيد في الخارج او نقول المقابل للامتناع عدم الامتناع وهو شامل للامرين
الوجوب والامكان ومقابل العدمي يجوز ان يكون منقسما الى الوجودي والعدمي
قال اما القدم والحدوث الخ اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا
بالعدم والقدم هو كون الوجود غير مسبوق بالعدم وذهب الجمهور الى انهما
عدميان اما القدم فلانه لو كان صفة وجودية فاما ان يكون حادثا او قديما
والاول مح والا يلزم ان يكون الله تعالى ليس بقديم او محلا للحوادث والثاني
ايضا مح والا لكان له قدم آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل
واما الحدوث فلانه لو كان وجوديا فاما ان يكون حادثا وهو مح والا لكان
له حدوث آخر ولزم التسلسل او يكون قديما وهو مح والا لكان الحادث قديما
لانا نعني بالقديم الا ما له صفة القديم ويمكن ان يمنع التسلسل بناء على
ان حدوث الحدوث وقدم القدم نفسهما كالوجود فانه موجود بنفسه
لا بوجود آخر قال الثاني اقول لما بين كون الوجوب والامكان اعتباريين

عقليين شرع فيما يختص بكل واحد منهما من الاحكام وقد ذكر للوجوب
احكاما اربعة الاول هو ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره
لانه لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع الغير ضرورة ارتفاع المعلول
عند ارتفاع العلة فيصدق قولنا الواجب لذاته مرتفع بارتفاع الغير
وكلما هو مرتفع بارتفاع الغير ليس واجبا لذاته ينتج الواجب لذاته ليس
واجبا لذاته هف وايضا لو كان الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معا
لاجتمع على المعلول الواحد وهو وجود الواجب علتان مستقلتان احدهما
ذات الواجب والاخرى ذلك الغير وانه محال على ما سياتي الحكم الثاني ان
الوجوب بالذات ينافي التركيب اي الواجب لذاته استحال ان يكون مركبا
من الاجزاء والا لكان ممكنا لان المركب يحتاج الى اجزائه واجزاؤه غيره فالمركب
محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن الحكم الثالث انه لو فرض كون الوجود
ثبوتيا لزم ان يكون نفس هذه الواجب والا لكان اما جزءا منها او زائدا عليها [كما هو مذهب الحكماء]
وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه التركيب واما الثاني فلانه لو زاد لاحتاج الى الماهية
وكان ممكنا ويلزم ان يكون الواجب ايضا ممكنا فان قيل ان الوجوب نسبة بين
ذات الواجب وبين وجوده والنسبة يجب ان يكون متاخرة عن المنتسبين ومغايرة
لها فكيف يكون نفس الذات قلنا لا نم كونه نسبة على تقدير كونه ثبوتيا فان كونه نسبة
ينافي هذا الفرض الحكم الرابع الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
الواجب بالذات لا يكون متعددا وسنذكره في مسئلة التوحيد ويعلم من هذا الحكم
ان صفات الله ليست بواجبة لذواتها بل الواجب الذات المتصف بصفات

فالوجوب الذاتي يكون مخصوصا بالذات واما الصفات فهي مفتقرة الى الذات
فهي ممكنة لا واجبة بالذات قال الثالث القول لما فرغ من احكام الوجوب
شرع في احكام الامكان وذكر منها اربعة الاول هو ان الحكماء باسرهم اتفقوا على
ان الامكان علة لحاجة الممكن الى المؤثر لان الشيء الذي يكون الوجود والعدم
بالنسبة اليه على السوية استحال ان يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وادعوا
ان هذه القضية قضية بديهية والعلم بها مركوز في بداية العقول فان كفتي
الميزان لو استوتا وقال قائل يترجح احديهما على الاخرى من غير مرجح علم كل عاقل
بالبديهة بطلان ذلك القول بالبديهة فكذا فيما نحن فيه وذهب بعضهم الى انه
ليست بديهية لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين
نجد القضية الاولى في قوة القضية الثانية وذلك يدل على كون الاولى كسبية لامتناع
التفاوت في البديهيات واجيب عنه بالمنع من امتناع التفاوت في البديهيات فان
العلوم الاولية قد يقع فيها التفاوت بسبب الالتفات الى بعضها دون بعض او بعدم
الشعور بالطرفين على وجه واجب قال قيل الى اقول لما بين ان الامكان علة
لحاجة الممكن الى المؤثر ذكر عليها اعتراضات اربعة تقرير الاول منها هو ان الحاجة ليست
امرا ثبوتيا والا كان كذلك لكن الممكن محتاجا الى السبب اذ لم يتحقق قولنا ليس الشيء
محتاجا وبين قولنا له حاجة عدمية ويلزم من ذلك تحقق الامكان بدون الحاجة فلا يكون الامكان
علة لها والذي يدل على ان الحاجة ليست ثبوتية وجهان احدهما انها لو كانت ثبوتية
لكانت ممكنة لانها صفة الممكن وصفة الممكن اولى بان تكون ممكنة فاذا كانت ممكنة كانت محتاجة
الى الغير ويعود الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل الثاني [لانها مفتقرة الى الموصوف] ان حاجة الممكن الى المؤثر متقدمة

على وصولى لانها متقدمة على التاثير اذ تاثير المؤثر لا يكون الا بعد حاجة الاثر اليه
والتاثير على وصولى للاثر الذى هو الممكن فلو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لزم تقدم الصفة
وهى الحاجة على الموصوف الذى هو الممكن واستحالته ظاهرة قوله ولا المؤثرية
اشارة الى اعتراض آخر وتقريره ان المؤثرية ليست امرا ثبوتيا ويلزم
من ذلك عدم احتياج الممكن الى المؤثر اذ المؤثرية تكون معدومة كما تقدم
فى الحاجة فلا يكون للممكن مؤثر والذى يدل على كون المؤثرية عدمية هو انها
لو كانت موجودة لكانت ممكنة والتالى باطل لما مر فالمقدم مثله اما انها
المؤثرية صفة للمؤثر فيكون مفتقرا اليه وكل مفتقر ممكن واما التالى انها نسبة بين المؤثر
والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين فيكون ممكنة ولمانع ان يمنع كونها نسبة بين
المؤثر والاثر لجواز ان يكون ذات المؤثر والاثر كما هو مذهب المتكلمين فانهم
قالوا لا معنى للمؤثرية الا تحقق ذات المؤثر والاثر واما بطلان التالى فلان المؤثرية
اذا كانت ممكنة افتقرت الى مؤثر آخر فيكون لذلك المؤثر مؤثرية اخرى والكلام
فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال فان قيل مانع التسلسل
المدعى ههنا امتناع اللازم وهو امور غير متناهية بل ان فيها ايضا امور غير
متناهية لانه يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وهو محال بالضرورة
سواء كان التسلسل محالا او ممكنا قوله وايضا فالتاثير اشارة الى اعتراض آخر
وتقريره ان الممكن لو احتاج الى المؤثر فتاثيره فى الممكن اما ان يكون حال وجود
الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان اما الاول فلان التاثير حال وجود الاثر تحصيل
للموجود وتحصيل الحاصل واما الثانى فلانه يؤدى الى الجمع بين النقيضين

لاستلزامه وجود الاثر حال عدمه وهو محال قوله وايضا لو احتاج الموجود الى اشارة
الى اعتراض آخر وتقريره ان الامكان متعلق بالوجود والعدم فلو افتقر وجود الممكن الى
المؤثر لافتقر عدمه ايضا الى مؤثر والمقدم حق فكذا الشرطية ضرورية لكن التالى محال لان المؤثرية
لا بد لها من اثر والعدم نفى محض فيستحيل استناده الى مؤثر قال احسن اقول لما
فرغ من ذكر الاعتراضات شرع فى الجواب عن الثلاثة الاول بطريقين احدهما تفصيلى
والآخر اجمالى اما التفصيلى فهو ان يقال فى الجواب عن الاول والثانى سلمنا ان الحاجة
والمؤثرية ليستا ثبوتيتين ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون ذات الممكن محتاجا الى العلة
ولا ذات العلة مؤثرة فى شىء وسنده هو ان العدم ليس وصفا ثبوتيا مع انه
لا يلزم من ذلك ان لا يكون الشىء معدوما فكذلك لا يلزم من كون الحاجة والمؤثرية امرا
اعتباريا ان لا يكون الشىء محتاجا ولا مؤثرا والجواب عن الاعتراض الثالث هو
ان يقال نختار القسم الاول وهو ان يكون التاثير حالة الوجود قوله يلزم تحصيل
الحاصل قلنا لا نم لانه انما يلزم ذلك ان لو كان المراد بالتاثير حال الوجود ايجاد وجود
كان موجودا قبل وذلك محال وليس كذلك بل المراد هو وجود الاثر عند وجود المؤثر
وهو المعنى بكونه مستتبعا لوجود الاثر واما الطريق الاجمالى فى الجواب عن الاعتراضات
الثلاث فتقريره ان العلم بان شيئا ما يحتاج الى شىء او مؤثر فى الوجود الشىء علم ضرورى
فما ذكرتم من الاعتراضات الثلاث من قبيل التشكيك فى البديهيات فلا نسمع والا لتوقف
البديهيات على الجواب عن الاعتراض الرابع وتوجيهه ان يقال عدم الممكن لا يخلو اما ان يجوز
اتصافه بالرجحان او لا يجوز بناء على ان الرجحان ثبوتى واياما كان يندفع الاعتراض
اما على التقدير الثانى فمنع الشرطية وهى ان الممكن لو احتاج فى ترجح وجوده الى السبب

لاحتاج في توجه عدمه ايضا لانها انما يصدق لو جاز اتصاف العدم بالرجحان
وهو ممنوع واما على التقدير الاول فيمنع التالي قوله العدم ليس اثرا قلنا
لا نسلم فان الاثر اعم من ان يكون موجودا او عدما فجاز ان يكون العدم اثرا للمؤثر
فيه عدم علة الوجود على معنى ان عدم العلة يستتبع عدم الممكن كما سبق في تفسير
التاثير ان المراد به كون المؤثر مستتبعا للاثر فان قلت التفسير المتقدم
هو ان المراد بالتاثير كون وجود المؤثر بحيث يستتبعه وجود الاثر وذلك لا يصدق
في المؤثر العدمي قلت قد علم مما تقدم ان التاثير هو استتباع المؤثر للاثر
فان كان عدميا كان عدمه مستتبعا لعدم الاثر فان قلت ما الفائدة في
ذكر قوله على ما سبق من التفسير قلت الفائدة فيه دفع سؤال يمكن ان يورد
ههنا وهو ان عدم العلة لو اثر في عدم الممكن لزم احد الامرين وهو اما تحصيل
الحاصل او اجتماع النقيضين وزعم بعض الشارحين ان قوله على ما
سبق من التفسير اشارة الى ما مر في بحث الوجود ان التحقيق لكونه
عدميا يحتاج الى عدم علة العروض وفيه نظر لانه لم يذكر في ذلك الموضع نفسه
من التاثير شيء مع ان حمله على هذا الوجه يؤدي الى ذكر ما لا فائدة فيه
بخلاف ما ذكرنا وفي بعض النسخ ان العدم ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال
ومعناه ان الامكان اذا كان وجوديا كما هو مذهب بعضهم لم يجز اتصاف
العدم به واذا كان كذلك فلا اشكال لانتفاء الامكان المحوج الى السبب
قال ولضعفه اي اقول المتكلمون لما استضعفوا هذا الاشكال
اعني افتقار عدم الممكن الى مؤثر ذهب بعضهم الى ان علة الحاجة هي

هي الحدوث وبعضهم الى انها الحدوث مع الامكان اي كل واحد جزء العلة
وبعضهم الى انها الامكان والحدوث شرط العلة وقوله او الامكان شرطا
معه يشمل كون الحدوث علة وكونه جزءا منها والمحققون منكرون لذلك ولقولهم
الحدوث غير معتبر اصلا واستدلوا عليه بان الحدوث صفة الوجود لكونه
عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فيكون متاخرا عن
الوجود لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف ووجود الحادث متاخر عن تاثير المؤثر فيه
وتاثير المؤثر متاخر عن احتياج ذلك الوجود الحادث الى المؤثر الفاعل فالان
الحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب وكل ما تاخر عن الحاجة لا يكون علة لها ولا جزءا
من علتها ولا شرطا لعلتها ينتج ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا ولا شرطا
لعلتها فان قيل لا نسلم ان الحدوث صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج من
العدم الى الوجود فلا يتاخر عنه سلمناه لكن لا نسلم تاخر كل صفة عن موصوفها
فان الامكان صفة الممكن مع كونه سابقا على وجود الممكن فالجواب عن الاول ان
الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر عن الحاجة وبه يحصل المط
وعن الثاني ان الحدوث لما كان عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لزم
بالضرورة تاخره عن الوجود للعلم الضروري بامتناع عروض هذا العارض
للشيء الا بعد وجوده قال الثاني اي اقول هذا هو الحكم الثاني للممكن
وتقريره ان يقال ان جماعة من العلماء ذهبوا الى ان احد طرفي الممكن جاز ان
يكون اولى به من الطرف الاخر على معنى ان ذاته كافية في الاولوية واكثر المحققين
انكروه واحتجوا على امتناعه بانه لو كان كذلك فهي تلك الاولوية لا يخلو الا ان

يمكن طريان الطرف الآخر ولا يمكن والقسمان باطلان اما الاول فلان
طريانه اذا كان يكون بسبب او لا بسبب والاول باطل والا لم يكن الممكن
مساويا لكونه كافيا في حصول ذلك الطرف بل لا بد مع ذلك الاولوية من عدم سبب
الطرف الآخر الذي هو المرجوح والثاني ايضا والا لوقع الطرف المرجوح مع
علة وجوده لان احد الامرين حال التساوي لما استحال وقوعه من غير سبب فلان
يمتنع وقوعه حالة المرجوحية كان اولى واما القسم الثاني وهو ان لا يمكن
طريان الطرف المرجوح وهو ايضا باطل لانه ان كان كذلك كان الطرف الراجح
واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هف وقيل ان العدم اولى به
لذاته وهو اسهل وقوعا من الوجود لتحققه بانتفاء جزء من اجزاء علته
التامة والوجود يحتاج الى تحقق جميع اجزائها واجيب بان سهولة الوقوع
لا توجب كونه اولى به لذاته قال الثالث الخ اقول هذا هو الحكم
الثالث من احكام الممكن وتقريره ان رجحان الممكن لذاته محفوف بوجوبين
احدهما سابق والآخر لاحق اما السابق فلان الممكن لو لم يترجح صدوره عن
المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد والرجحان لا يحصل الا مع الوجوب اذ مع
حصول الرجحان ان امتنع حصوله لم يكن المرجح حاصلا اصلا وان امكن حصوله
حصوله احتاج الى مؤثر فلم يكن المؤثر الذي فرضناه مؤثرا تاما هف وبعبارة
اخرى لو لم يجب صدور الممكن عند فرض وجود علته التامة لزم جواز تخلف المعلول عن
العلة وهو مح واما الوجوب اللاحق فلان الممكن بشرط وجوده يستحيل عليه
العدم وبشرط عدمه يستحيل عليه الوجود والا جاز كون الشيء معدوما حال كونه
موجودا

معدوما وانه مح واذا استحال عليه العدم حال الوجود كان وجوده واجبا وهذا
الوجوب هو الذي يعبر عنه المحققون بالضرورة المشروطة بشرط المحمول فاعلم
ان هذين الوجوبين ليسا من مقتضيات ذات الممكن والا كان واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته بل كل منهما حصل له بالنظر الى معنى خارجي لان السابق انما حصل بالنظر الى المؤثر
التام واللاحق بالنظر الى كونه موجودا او معدوما قال الرابع اقول هذا هو الحكم
الرابع من احكام الممكن اعلم ان المحققين ذهبوا الى ان الممكن حال البقاء مفتقر الى المؤثر
خلافا لبعض المتكلمين واحتجوا بان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان والامكان من لوازم
ماهية الممكن ضرورة انه فيكون باقيا عند بقاء الماهية واذا تحققت العلة التي هي الامكان
وجب ان يبقى المعلول الذي هو الحاجة والدليل على ان الامكان ضروري للممكن احدهما
انه لو لم يكن ضروريا لجاز زواله وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا وهو مح والثاني
ان حصول الامكان للممكن لو كان بالامكان لاحتاج الممكن الى مؤثر يوجب حصول
الامكان فيه والتالي باطل لوجوه الاول انه يلزم تأثير المؤثر في الشيء مسبوقا بالامكان
فيلزم تقدم الامكان على التأثير فلا يكون الامكان بالمؤثر وقد فرضناه هف و
الثاني انه لما كان مسبوقا بالامكان كان للامكان امكان آخر ولزم التسلسل
وكلام المصنف يحتمل هذه الوجوه الثلاثة لكن حمله على الاول اولى لقرب الاحتمال
فتوجه عليه ممنوع طاهره احتجت المتكلمون بان التأثير يستدعي حصول اثر
والاثر الحاصل من المؤثر حال البقاء اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا
قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول مح لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا
مح لانه ح يكون الحاجة الى المؤثر لذلك الامر الجديد لا الباقي وقد فرضناها للباقي

هف واحتج به للحصر فانه لا يلزم من عدم تأثير الاثر هو الوجود الذي كان
حاصلا ان يكون امرا جديدا لجواز ان يكون الاثر بقاء الوجود الحاصل
فان المعنى باحتياج الباقي الى المؤثر هو ان يدوم الاثر بدوام المؤثر لا انه
يحصل هناك امر جديد وللقائل ان يقول البقاء ان كان حاصلا لزم تحصيل
الحاصل والا كان التاثير في امر جديد والاولى ان يجاب بان التاثير في امر
جديد وهو بقاء الاثر واستمراره في الزمان الثاني ولا معنى لتاثير المؤثر
في الباقي سوى ذلك قال الرابع اقول اتفق المتكلمون والحكماء على
ان القديم يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار لان الفاعل المختار انما يفعل
بالقصد والقصد الى تحصيل الشيء انما يكون حال كون ذلك الشيء معدوما والا لزم
الايجاد موجود وانه مح فان قيل ان الحكماء يعتقدون ان العالم قديم ومع ذلك
يسندونه الى الباري تعالى ودل ذلك بطلان ما ذكرتم قلت الحكماء انما يسندون
القديم الى الباري تعالى لاعتقادهم انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
حتى انهم لو اعتقدوا انه فاعل بالاختيار لما جوزوا اسناد القديم اليه فاذا اتفق
الكل على امتناع اسناد القديم الى الفاعل المختار ثم ان المتكلمين من اهل
السنة اتفقوا على نفي القديم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته واما المعتزلة
فانهم ذهبوا الى نفي الصفات عن ذات الله تعالى وقالوا يمتنع ثبوت
قديم سوى ذات الله تعالى قال الامام المعتزلة وان بالغوا في انكار قديم سوى
ذات الله تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا اربعة معللة بالحالة
الخامسة كما ذكر في المتن وزعموا ان تلك الاحوال الخمسة ثابتة في الازل مع

115

ذات الله تعالى فقد اثبتوا في الازل امورا كثيرة فثبت قدم امور كثيرة وللقائل ان
يقول هذا قول مثبتي الاحوال من المعتزلة كابي هاشم واما من انكر الحال منهم
فلا يقول بذلك سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه قدم تلك الاحوال فان القديم عبارة
عن الموجود الذي لا اول له وهذه الاحوال ليست امورا موجودة في الخارج فلا تكون
قديمة قوله وهي حالة اثبتها ابو هاشم اي الالوهية حالة اثبتها ابو هاشم من المعتزلة
وزعم انها علة للعالمية والقادرية والموجودية والحيية ومثبتوا الحال منا يعللونها
بالعلم والقدرة والوجود والحيوة وزعم ايضا ان الالوهية مميزة لذات الله تعالى عن
سائر الذوات لانه اعتقد ان ذات الله تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتية وتمتاز
عنها بهذه الصفة الموجبة للصفات الاربعة والحق ان ماهية الله تعالى تخالف سائر
الماهيات بالذات لا بصفة على ما سيجيء قال الخامس في الحدوث اقول
الحدوث يطلق على معنيين احدهما الحدوث الزماني وهو كون الوجود بعد العدم
بالزمان والثاني الحدوث الذاتي وهو كون الشيء في وجوده محتاجا الى الغير وذهب الحكماء
الى ان كل حادث حدوثا زمانيا مسبوق بمادة وهي الهيولى او الموضوع ومدة وهي الزمان
اما تقدم المادة فلان كل محدث فهو مسبوق بالامكان لما تقدم ان امكان الممكن سابق
على وجوده والامكان صفة وجودية لانه لو كان عدميا لم يكن الشيء في نفسه ممكنا ولانه
نقيض للامتناع العدمي واذا كان صفة وجودية فلا بد له من محل يقوم به وذلك المحل هو
المحل ان كان الممكن جوهرا او موضوعه ان كان عرضا فان قلت لم لا يجوز ان يكون
هذا الامكان هو قدرة القادر عليه فيكون قائما بالفاعل قلت لان القدرة عليه موقوفة
على امكانه فيكون نفسها واما تقدم الزمان فلان كل محدث عدمه قبل وجوده وهذه القبلية

يجب ان يكون بالزمان فيكون الحادث مسبوقا بالزمان وانما قلنا ان العلية
يجب ان يكون بالزمان لان تقدم الشيء على غيره منحصر في اقسام خمسة التقدم بالعلية
كتقدم الموثر على الاثر وبالذات ويقال المتقدم بالطبع كتقدم الجزء على الكل
والشرط على المشروط وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وبالمكان كتقدم الصف
الاول على الثاني وبالزمان كتقدم الاب على الابن وظاهر ان تقدم العدم على الوجود
ليس بالشرف والمكان ولا بالعلية والذات لان المتقدم بالعلية والذات يجامع
المتاخر والعدم لا يجامع الوجود فتعين ان يكون بالزمان وهو المط والجواب عن الاول هو
ان الامكان امر عدمي واعتبار عقلي لما تقدم فلا يفتقر الى محل في الخارج لتقومه
وعن الثاني بمنع انحصار التقدم في الاقسام المذكورة وسند تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض فانه ليس بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا بسائر
من الاقسام الباقية وهو ظ ويمكن ان يجاب عنه بان الحصر معلوم بالاستقراء ولا نم
ان تقدم بعض اجزاء الزمان على آخر ليس بالزمان اذ المراد بالتقدم الزماني كون
المتقدم في زمان قبل المتاخر عنه فيلمه لا يجامع المتاخر في زمان واحد وهو اعم
من ان يكونا زمانين او غير زمانيين قال الفصل الخامس في الوحدة اقول تعريف
الوحدة شامل للوحدة الحقيقية وهي ما لا ينقسم اصلا وغير الحقيقية وهي ما ينقسم الى
امور غير متساوية يعني الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة ويخرج
عن التعريف ما ينقسم الى امور متساوية بالحقيقة كالجماعة المنقسمة الى افراد
متساوية فانها الكثرة الحاصلة من هذه القسمة واعلم ان الوحدة والكثرة لبداهتهما غنيان
عن التعريف والكشف فما على سبيل التنبيه وزعم بعض الناس ان المفهوم من

الوجود عين المفهوم من الوحدة والحق ان الوحدة مغايرة للوجود وللماهية
وذلك لان المفهوم من الوحدة لو كان عين المفهوم من احدهما لكان كلما صدق
عليه احدهما صدق عليه الوحدة لكن التالي باطل لان الكثير من حيث انه كثير يصدق
عليه انه موجود وانه انسان مثلا ولا يصدق عليه الوحدة وانما قال فان الكثير
من حيث هو كثير لان الكثير قد يعرض له الوحدة لكن لا من حيث هو كثير قوله وكذا
الكثرة اي والكثرة ايضا مغايرة للوجود والماهية لصدقهما على الوحدة التي لا
يصدق عليها الكثرة وايضا انا قد نعقل الماهية ونشك في انها واحدة او كثيرة
في الخارج والمشكوك فيه مغاير لما ليس بمشكوك فيه فيكون كل واحد من
الوحدة والكثرة مغايرة للماهية قوله وثانيها اي الوحدة ثابتة في الخارج الوجهين
احدهما انها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر
قد مر في بحث التعين الثاني ان الوحدة لو كانت عدمية لزم ان يكون نقيضها
عدميا وهو اللاوحدة وثالثها ان الشرطية انها اذا كانت عدمية لم يكن عدمها لا شيء والا
لزم من صدق الوحدة عدم جميع الاشياء فيكون عدما لامر معين وهو اما الكثرة
او غيرها والثاني ظ والاول ايضا لجواز اجتماع الوحدة والكثرة لان كل ما يكون عدما
للكثرة جاز اجتماعه معها فتعين ان يكون عدما للكثرة وهي على هذا التقدير عدمية
لانها عبارة عن مجموع الوحدات التي هي اعدام فيلزم ان يكون النقيضان اعني
الوحدة والكثرة عدميين وهو محال اذ لا يقابل بين العدميات فيثبت ان الوحدة
وجودية وفيه نظر لانا لا نم ان ما لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها والعبارة
المشهورة في تقرير هذا البرهان ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدما للكثرة

والكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لان عدم العدم وجود وقد
فرض على ما هف وان كانت وجودية وهي عبارة عن مجموع الوحدات التي
هي اعدام فيلزم تقوم الوجودي بالعدميات وهو محال قوله والكثرة مجموع الوحدات
فيكون وجودية اي لما ثبت ان الوحدة وجودية لزم ان تكون الكثرة ايضا وجودية
لتقومها بالوحدات الوجودية لا يقال لا يلزم من تركبها من الوحدات كونها
وجودية لجواز ان يكون لها جزء عدمي لانا نقول ليس الكثرة الا مجموع الوحدات
لا شيئا آخر قوله وعوض الخ اشارة الى دليل ذكره المتكلمون على ان الوحدة ليست امرا
ثبوتيا وتقريره انها لو كانت صفة وجودية لكان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة
مشاركة لوحدة اخرى في مطلق الوحدة ومميزة عنها بخصوصيته المستلزمة
للوحدة فيكون لكل وحدة وحدة اخرى والكلام فيها كالكلام في الوحدة السابقة
ويلزم التسلسل والجواب ان يمنع التسلسل بناء على تميز الوحدات بالذات
واشتراكها في لفظ الوحدة ولما تعارض الدليلان عند المصنف قال والحق ان الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقلية واذا كان كذلك لا يتم الدليلان المذكوران اما الاول فلجواز
كون النقيضين عدميين اذا كانا من الاعتبارات العقلية واما الثاني فلانقطاع
الوحدات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال وفيه اي اقول لا شك
ان الوحدة تقابل الكثرة لامتناع صدقهما على موضوع واحد من جهة واحدة
وليس تقابلهما بالذات بل بالعرض لان التقابل بالذات منحصر في اقسام
اربعة تقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وتقابل التضاد وتقابل
التضايف وليس تقابل الوحدة والكثرة شيء من هذه الاقسام لان الوحدة تقوم

الكثرة والسلب والايجاب لا يتقوم احدهما بالآخر وكذا العدم والملكة والضا
ليس كون احدهما عدم الآخر باولى من العكس وكذلك احد الضدين لا يتقوم بالآخر
لعدم الاولوية وكذا احد المتضايفين لا يتقوم احدهما بالآخر لان المتقوم متقدم
والمضاف مصاحب فلم يبق الا التقابل العارض وهو ان الوحدة عرض له انه
مكيال وعاد والكثرة عرض له انه مكيل ولا شك ان الشيء من حيث انه مكيال يقابل الشيء
من حيث انه مكيل تقابل التضايف فالتقابل اذن بين الوحدة والكثرة من باب
تقابل التضايف لكن لا بحسب ماهيتهما بل بحسب عارض عرضهما وهو المكيالية
والمكيلية قال الثاني اي اقول الواحد اما ان يكون بحيث يمتنع حمله على كثيرين
وهو الواحد بالشخص واما ان لا يكون كذلك وهو واحد من وجه كثير من وجه ولكن جهة
الكثرة يجب ان يكون جهة الكثرة مغايرة لجهة الوحدة لامتناع ان يكون الشيء
من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا واذا كان كذلك فجهة الوحدة اما ان يكون نفس ماهية
معروض الكثرة او داخلا فيها او خارجا عنها والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد
وعمرو في الانسانية والثاني لا يخ اما ان يكون الداخل جنسا وهو الواحد بالجنس
كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية او فصلا وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد
وعمرو في الناطق والثالث اما ان يكون عارضا للماهية اولا والاول قسمان
احدهما ان يكون الاتحاد بالمحمول اي يكون جهة الاتحاد محمولة عليهما كاتحاد
القطن والثلج في حمل الابيض عليهما فان كون الابيض محمولا عليهما عارض لهما خارج
عن حقيقتهما والآخر ان يكون الاتحاد بالموضوع اي يكون جهة الاتحاد موضوعة
لهما كاتحاد الكاتب والضاحك المحمولين على الانسان فانه عرض لهما كون الانسان

موضوع لها والثاني وهو ما لا يكون عارضا كقولنا نسبة النفس إلى البدن كنسبة
الملك إلى المدينة فإن جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة للنسبتين ولا عارضة
لهما بل للنفس والملك وهذا القسم لم يذكره المصنف صريحا هذا كله إذا كان
الواحد مقولا على كثيرين أما إذا لم يكن كذلك وهو الواحد بالشخص فإما أن يقبل الانقسام
بوجه ما أو لا يقبل فإن لم يقبل الانقسام فهو إما أن لا يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام وإما أن يكون له مفهوم وراء ذلك والأول هو الوحدة فإن مفهومها
كون الشيء لا ينقسم والثاني إن كان ذا وضع أي قابلا للإشارة الحسية فهو النقطة
فإن النقطة لها مفهوم وراء عدم الانقسام وإن لم يكن ذا وضع فهو المفارق كالعقل
والنفس فإن له وراء عدم الانقسام مفهوما وليس بذي وضع وإن كان الواحد بالشخص
قابلا للقسمة فإن كانت الأقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة في الاسم والحد فهو
الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم البسيط
فإنه لا يقبلها إلا بواسطة المقدار وإن كانت الأقسام مختلفة كالبدن المنقسم
إلى الأعضاء المختلفة فهو الواحد بالاجتماع والفرق بينهما أن الأقسام في الأول
موجودة بالقوة لأن المتصل هناك شيء واحد وفي الثاني بالفعل وقد يقال
الواحد بالاتصال على معنى آخر بين أحدهما على مقدار بين نهايتين عند حد كما
كالخطين المحيطين بالزاوية فإنه يقال لهما واحد بالاتصال وثانيهما على كل مقدارين
يتلازم طرفاهما بحيث إذا تحرك أحدهما تحرك الآخر سواء كان التلازم
طبعيا كالبعض الأجزاء بالنسبة إلى بعض آخر أو صناعيا وهو ظ فإن قلت
الواحد بالشخص عبارة عما يمتنع حمله على كثيرين وكل واحد من النقطة والمفارق

أمر مفارق فكيف يصح انقسامه إليهما قلت لا ندعي أن ماهية النقطة والوحدة
واحدة بالشخص حتى يتوجه ما ذكرت بل ندعي أن الوحدة الشخصية إذا
عرضت لمفهوم ليس له سوى عدم الانقسام فذلك الشيء هو الوحدة وإن كان
له مفهوم سواه وكان ذا وضع فهو النقطة ومن لا يتوجه ذلك قوله والإضافات
الواحد إشارة إلى تقسيم آخر وهو أن الواحد إما أن يكون جميع ما يمكن له حاصلا
فيه أو لا يكون حاصلا فيه والأول يسمى واحدا تاما والثاني غيره والواحد التام
ثلاثة أقسام لأن وحدته إما طبيعية أو وضعية أو صناعية مثال الطبيعية
الإنسان الواحد كزيد وعمرو ومثال الواحد الوضعي فإنا نحكم على الدرهم
خمسة أسداس مقدار ووجدنا معينا من نوعه وهو لم يعد أسداسه فإنا لا
نسميه درهما واحدا وإذا وجدنا اثنين من نوعه مقدارهما خمسة أسداس نسميها
درهما واحدا وإن لم يكن واحدا صناعيا ومن هنا يعرف الفرق بين الواحد الوضعي
والواحد الصناعي مثال الصناعية البيت الواحد مثلا وقد يقال الواحد التام لما
لا يمكن الزيادة فيه كخط الدائرة والناقص ما يمكن الزيادة فيه كالخط المستقيم
وهو قريب مما تقدم قال ثم الاتحاد بالنوع إلى آخره أقول اتحاد الشيئين واشتراكهما
إما أن يكون في أمر ذاتي أو في أمر عرضي والأول إن كان في النوع يسمى مماثلة
وإن كان في الجنس يسمى مجانسة والثاني إن كان في الكيف يسمى مشابهة وإن كان
في الكم يسمى مساواة وفي المضاف مناسبة وفي الشكل مشاكلة وفي وضع الأجزاء
موازاة وفي اتحاد الأطراف مطابقة وأما الاتحاد في سائر الأعراض فليس لأقسامه
أسماء خاصة قال الثالث إلى آخره أقول لما فرغ من أقسام الواحد شرع في

اقسام الكثير واختلف العلماء في ان الكثرة هل تستلزم التغاير والاختلاف فهم
في معنى الغير من فقالت المعتزلة الغيران هما الشيئان وح فكل اثنين من الكثير
يكون مغايرا للآخر ونوقض بان الوجود مغاير للعدم والممكن مغاير للمحال مع ان العدم
ليس بشيء وايضا الغيران من الامور الاضافية بخلاف الشيئين فلا يجوز تفسيرهما
بالشيئين ولما ابطل اصحابنا هذا التعريف قالوا الشيئان ان استقل كل واحد
منهما بحيث يمكن مفارقة احدهما للآخر فهما متغايران وان لم يمكن فان كان احدهما
مقوما بالآخر فهما الكل والجزء والا فهما الصفة والموصوف فالغيران هما اللذان
استقل كل واحد منهما بالذات بحيث جاز مفارقة احدهما للآخر بوجه ما امكان
او مكان او بوجود وعدم وانما قال بالذات والحقيقة ليدخل فيه الاب
والابن فان كان كل واحد منهما وان لم يستقل بحسب المعقولية يستقل بحسب الذات
والحقيقة ويبتني على التعريف صحة اطلاق الغير على ذات الله تعالى وصفاته
فعند اصحابنا لا يجوز ذلك لامتناع المفارقة بين ذات الله وصفاته ويجوز عند
المعتزلة وكذلك كل صفة وموصوف فان الصفة عند اصحابنا ليست عين الذات ولا
غيره والبه اشار بقوله ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا عينه ولا غيره قال وعلى
الاصطلاح الاول الغيران على الاصطلاح الاول ينقسم الى مثلين ومختلفين والمثلان
هما الغيران المشتركان في تمام الحقيقة كافراد الانسان وقال بعض اصحابنا هما
الغيران اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر والامام ذهب الى ان كل واحد
من المثلين والمختلفين من بعض التصور لان العلم بان هذا السواد مماثل لذلك
السواد ومخالف للبياض بديهي واذا كان التصديق بهما بديهيا فاولى بان

يكون بديهيا وانت قد عرفت ما فيه في بحث الوجود ثم المختلفان اما ان يمتنع اجتماعهما
اي صدقهما على موضوع واحد اولا والاول المتقابلان كالسواد والحركة الصادقين
على موضوع واحد والثاني المتماثلان والمتلاقيان اما ان يكونا متساويين او متغايرين
لانه ان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق فهما متساويان
والا فهما متغايران والمتغايران اما ان يكون احدهما اعم من الآخر مطلقا
او من وجه لانه اذا لم يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر فاما ان يصدق احدهما
على التعيين على كل ما صدق عليه الآخر او يصدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الآخر
فان كان الاول فبينهما عموم وخصوص مطلق وان كان الثاني فبينهما عموم وخصوص
من وجه اعلم ان الموضوع في تعريف المتلاقيين ينبغي ان يحمل على الموضوع الذي يقابل
المحمول لا الموضوع الذي هو محل العرض والا لم يكن التقسيم مشتملا على الجواهر
واذا حمل الموضوع على ما ذكرنا فينبغي ان يراد بالصدق الحمل سواء كان حمل المواطاة
كحمل الناطق على ما صدق عليه الانسان او حمل الاشتقاق كحمل السواد والحركة على الجسم
قوله متقابلان ان امتنع اجتماعهما اشارة الى تعريف المتقابلين وتعريفه ان المتقابلين
هما الغيران اللذان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
والمراد بامتناع الاجتماع امتناع صدقهما على موضوع واحد وانما قال من جهة
واحدة ليدخل فيه الابوة والبنوة العارضتان لشخص واحد فانهما وان صدقا فيه
لكن ليس حصولهما من جهة واحدة بل من جهتين لان ابوته بالقياس الى شخص وبنوته بالقياس
الى شخص آخر وانما قال في زمان واحد ليدخل فيه مضادة السواد والبياض اللذين اجتمعا
حصلا في شخص جسم واحد لكن في زمانين لانه لولا ذلك يخرج عن هذا التعريف تقابل لامتناع

مع اللاانسان لعدم اعتبار الموضوع في تقابلهما لانا نقول كلامه هو خروج عن
التعريف وانما يلزم ذلك لو اقتضى التعريف اتصاف المتقابلين بالموضوع وليس
كذلك لان امتناع الاجتماع في الموضوع يصدق مع عدم الموضوع ايضا والدليل
بل نص على ان التقابل لا يستدعي وجود الموضوع ما ذكره صاحب المحصل وصاحب
التلويحات وغيرهما في تعريف المتقابلين وهو ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان
في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان سياق كلام المصنف يقتضي
انحصار اقسام المتقابلين في المتقابلين والى غيرهما وانه لم يذكر سوى المتقابلين والتعريف
المتقابلين ما ذكره المصنف والاحكام يقتضي ان يكون الانسان والفرس متقابلين مع عدم
اندراجهما في شيء من اقسام التقابل قال فان كانا وجوديين اقول لما فرغ
من تعريف المتقابلين شرع في تقسيمهما اعلم ان المتقابلين على ما ذكرنا من التعريف
اما ان يكونا وجوديين او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا لامتناع التقابل
بين عدميين ضرورة ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لكونه
جزءه وان العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما معا على كل موجود غير
الموجودين اللذين هما عدمهما فان كانا وجوديين فاما ان يعقل (يمكن) احدهما مع
الذهول عن تعقل الآخر اولا فان كان الاول فهما الضدان سواء كان بينهما غاية
البعد كالسواد والبياض او لم يكن كالسواد والحمرة وان كان الثاني فهما المتضايفان
كالابوة مع البنوة والاخوة مع الاخوة والحكماء شرطوا في التضاد غاية البعد
وقالوا الضدان هما الامران الوجوديان المتعاقبان على محل واحد وبينهما غاية
البعد فيخرج عنه تقابل السواد والحمرة ومنهم من بدل المحل بالموضوع

اي منع الحكماء

بعد تعريف المتضادين

فيخرج عنه تقابل الصور النوعية ايضا كالنارية والمائية وان كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا فاما ان يعتبر في التقابل بينهما وجود موضوع مستعد لذلك الامر الوجودي
وقابل له اولا فان اعتبر فلا يخلو من ان يعتبر كونه (اي جانب العدم) مستعدا له بحسب شخصه او نوعه او
جنسه القريب او البعيد او يعتبر وجود الموضوع المستعد في الوقت الذي يمكن
حصول ذلك الامر الوجودي فان كان الاول فهما عدم وملكة حقيقيان اي سمي الوجودي
ملكة والعدمي عدم ملكة في اصطلاح الحكماء وان كان الثاني فهما عدم وملكة مشهوران
اي في العرف وان لم يعتبر وجود الموضوع بل اخذ السلب مقابلا للوجودي مطلقا من غير
الالتفات الى موضوع قابل فهما السلب والايجاب سواء كانا مفردين كالانسان واللاانسان
او قضيتين كقولنا زيد بصير زيد ليس ببصير ولنذكر لكل واحد من العدم والملكة
بحسب الشهرة والحقيقة مثالا وههنا لا تسهيلا على الطالب اما العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى
وجودي يمكن حصوله للموضوع اما بحسب شخصه سواء فات وقت حصوله كمرد الانسان
لغو الصبيان او لم يجئ وقته بعد كالمرد للصبيان او وجد وقته حال العدم كالعمى
واما بحسب نوعه كالعمى للاكمه بحسب نوعه الذي هو الانسان وكعدم اللحية عن المرأة واما
بحسب جنسه القريب كالعمى للعقرب بحسب الحيوان او جنسه البعيد كالعمى للحائط بحسب الجسم
الذي هو الجنس البعيد للحائط فان جنسه القريب هو الجماد واما الملكة بهذا المعنى
فهو الامر الوجودي الممكن للشيء بحسب احد هذه الاعتبارات المذكورة واما الملكة بحسب
الشهرة فهي الامر الوجودي الذي يعتبر فيه وجود الموضوع في وقت امكان حصوله
فيه كالكتابة لزيد في وقت امكانها له والبصر للشيء في وقت امكانه له والعدم بحسب الشهرة
انعدام هذه الملكة ولا تعاقبها عن ذلك المحل وقد ظهر من هذا ان العدم والملكة بحسب

الموضوع مع المرأة مستعد للامر الوجودي الذي هو اللحية بحسب نوعه الذي هو الانسان

الحقيقي اعم منها بحسب الشهرة فان سلب الطفل وسلب البصر عن الجدار ليس عدما
وملكة بحسب الشهرة مع انه عدم ملكة بحسب الحقيقة قال وبل الى اقول توجيه
هذا السؤال اعتراض ان يقال انقسام المتقابلين الى ما ذكرتم من الاقسام الاربعة ليس
بصحيح لادائه الى كون قسم الشيء قسيما له وذلك لان التضاد داخل في المضاف فان
السواد من حيث هو ضد للبياض معقول بالقياس الى البياض فيكون مضافا فالتضاد اذا
كان داخلا في المضاف لا يكون قسيما له وتقرير الجواب لا نسلم ان التضاد
داخل تحت المضاف لصدق التضاد بدون المضاف فان السواد من حيث هو سواد
يصدق عليه انه ضد للبياض لا يصدق انه مضاف له نعم المضاف عرض للسواد من
حيث عرض الضدية له فالمضاف اذن هو حيثية ضدية السواد لا نفس السواد
ولا استبعاد في كون الشيء قسيما لغيره بحسب الذات وقسما منه باعتبار عارض كالثبوت
في الذهن المقابل للثبوت الذهني بحسب الذات مع انه اخص باعتبار عروض الثبوت
الذهني قوله فسل المقابل بحث المضاف الخ اشارة الى اعتراض اخر على التقسيم المذكور
مع جوابه وتوجيهه ان المتقابلين لو انقسما الى هذه الاقسام المذكورة لزم ان
يكون المقابل اعم من المضاف واخص لان المقابل من حيث انه مقابل نوع من
المضاف فيكون اخص منه وتقرير الجواب ان يقال ان جهة كون المقابل اعم
من المضاف مغايرة لجهة كونه اخص وذلك لان المقابل الذي جعل مورد القسمة
انما هو الذات التي يصدق عليها المقابل ولا شك انه بهذا المعنى اعم من المضاف
لصدقه عليه وعلى غيره كالضد والايجاب والسلب واما ما هو اخص من المضاف
فهو المقابل وحده وهو المضاف الحقيقي او الذات مع وصف التقابل وهو المضاف
المشهور واذا كان

كان كذلك انه فيما ذكرتم من الاعتراض لان غاية ما في الباب ان يكون المقابل اعم
من المضاف بحسب ذاته واخص منه بحسب عارض من العوارض ولا امتناع فيه فان
الكلي اعم من الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض عرض له وهو كونه جنسا
للجنس قال فروع الاول الى اقول هذه فروع بعضها يتعلق بالمثلين وبعضها
يتعلق باقسام المتقابلين الفرع الاول انه يمتنع اجتماع المثلين في محل واحد
في زمان واحد خلافا للمعتزلة فانهم اذا رأوا محلا اشد بياضا وسوادا من محل
آخر قالوا ان ذلك لاجتماع اعداد من البياض او السواد في ذلك المحل احتج اصحابنا
بانه لو اجتمع المثلان لزم ارتفاع الامتياز وانه محال بيان الشرطية انهما لو اجتمعا في محل واحد
لامتنع الامتياز بينهما لانه لو حصل الامتياز بينهما فاما ان يكون بالذاتيات او اللوازم
او العوارض والاول والثاني محال لان المثلين مشتركان في جميع الذاتيات واللوازم والثالث
ايضا محال لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة اتحاد المحل
والحال فرض وصف شيء لاحدهما ليس اولى من العكس واذا امتنع الامتياز حصل الاتحاد
الفرع الثاني هو ان التنافي بالذات انما هو بين السلب والايجاب وفي سائر الاقسام
بواسطة الايجاب والسلب وذلك لان احد الضدين كالسواد لولا انه ليس بياضا
لما كان مقابلا للبياض فالتقابل بين السواد واللاسواد بالذات وبين
السواد والبياض بالعرض وكذلك المتضايفان والعدم والملكة وانما ترك ذكر
العدم والملكة لان السلب فيهما اظهر الفرع الثالث الفرق بين تقابل السلب
والايجاب وبين تقابل غيرهما هو ان السلب والايجاب لا يجوز صدقهما معا
على شيء واحد ولا كذبهما معا لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما سائر

اقسام المتقابلين يجوز كذبهما اما المتضايفان فلانه يجوز خلو المحل عنهما بتجرد
سلبهما واما الضدان فيكذبان لاحد الوجوه الثلاثة الاول لعدم المحل فانا
لو فرضنا عدم الجسم كذب السواد والبياض معا عليه لعدم الموضوع والثاني
لكون المحل متصفا بالوسط اي بما هو متوسط بين الضدين ثم ذلك المتوسط اما ان يكون
له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد واما ان يعبر عنه بسلب الطرفين
كاللاعادل واللاجائر والثالث لخلو الوسط والطرفين جميعا كالشفاف الخالي عن
السواد والبياض وعن المتوسط بينهما كالحمرة والصفرة واما العدم والملكة سواء
كانا حقيقيين او مشهورين فيكذبان عند عدم الموضوع فان الشخص موضوع
المعدوم لا يصدق عليه العمى ولا البصر وكذلك يكذبان عند عدم استعداد المحل
للملكة باحدى الاعتبارات المذكورة كالسواد فانه يصدق عليه سلب العمى والبصر
واما المشهوران فيكذبان ايضا عند وجود المحل قبل وقت الامكان كالتوبيخ قال
الرابع اقول هذا الفرع مشتمل على بحثين البحث الاول ان كلا من
المتضايفين مستلزم للاخر طردا وعكسا اي وجود كل واحد منهما سواء كان ذهنيا
او خارجيا مستلزم لوجود الاخر وكذا عدم كل واحد منهما لعدم الاخر بخلاف غيرهما
من المتقابلين فانه يجوز وجود كل واحد منهما دون الاخر اما في الخارج فظ واما
في الذهن فلجواز تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر البحث الثاني ان الضدين
اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل كالبياض للثلج واما ان لا يكون و اما ان لا
يكون شيء منهما لازما للمحل وهو ظ او يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل والاول المشار
بقوله قد يلزم ان المحل على البدل ثم اما ان يجب كون احدهما معاقبا للاخر على

معنى ان احدهما او عدمه وجد الاخر من غير توسط شيء بينهما كالصحة والمرض فان
البدن لا يخلو عنهما عند من لا يقول بالحالة الثالثة واما ان لا يجب ذلك و
اما ان يصح عليهما التعاقب كالسواد والبياض مثلا بالنسبة الى الجسم بلوغه
احدهما ولا يكون كالحركة الى الوسط والحركة عن الوسط فانهما ضدان ولا يمكن
تعاقبهما اذ لا بد من متوسطهما سكون عند ارسطو واتباعه وسياق الكلام فيه
لا يقال هذا القسم لا يدخل تحت المقسم وهو ان يلزم احدهما المحل اي الجسم في
حال السكون المتخلل بين الحركتين يخلو عن الحركتين جميعا فيلزم فساد التقسيم
لانا نقول ان الجسم وان خلا عن الحركتين حال السكون لا يخلو عنهما حال
الصعود والهبوط وهذا القدر يكفينا في صحة هذا المثال فانا نقول ان
الحركتين حال الصعود والهبوط يلزمان المحل على البدل مع ان الحركتين غير متعاقبتين
ولم ندع ان الحركتين يلزمان المحل على البدل مطلقا قال الخامس الاول
الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت
جنس واحد هذا البحث يشتمل على ثلاث مسائل الاولى ان الاجناس لا تتضاد
وقيل عليه ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة واجيب اولا
بمنع التضاد فان الشر عدمي وثانيا بمنع الجنسية لجواز ان يكونا من عوارض ما
صدقا عليه الثانية انه لا تضاد بين الانواع العالية والمتوسطة ولا بين النوع
الاخير والعالي او المتوسطة الثالثة وجوب كون الضدين مندرجين تحت جنس
واحد ونوقض ذلك بتضاد الشجاعة والتهور فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة
والتهور تحت جنس الرذيلة واجيب بمنع كون الفضيلة والرذيلة جنسا للشجاعة

والتهور سلمناه لكن لا نسلم انهما ضدان اذ ليس بينهما غاية البعد فان الشجاعة متوسطة بين التهور
والجبن قوله وان المتساويين الى لا استواء بل اتفقوا على ان المتساويين سواء كانا
متضادين او غير متضادين لا تضاد بينهما واحد بل ضد الواحد لا يكون الا واحدا
واعلم ان اشتراط غاية البعد في التضاد والا فالحمرة والصفرة يضادهما البياض
والسواد قال الفصل السادس في اقول علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء وهي
اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده واما ناقصة وهي بعض ما يحتاج اليه المعلول
والناقصة تنقسم الى خمسة اقسام ووجه الحصر فيها ان العلة اما ان تكون جزءا من ماهية
المعلول او خارجا عنها اما الاول فان كان جزءا به يكون الشيء موجودا بالفعل لا به
فقط بل به وبغيره فهو الصورة كصورة السرير وان كان جزءا به يكون الشيء موجودا
بالقوة فهو المادة كالخشب للسرير وهو المادة هذه وتسمى بالنسبة الى المعلول المركب
منها ومن الصورة عنصرا وبالنسبة الى الصورة الحالة فيها قابلا واما الثاني فاما ان
يكون مؤثرا في وجود الشيء او مؤثرا في مؤثرية المؤثر او لا اما الاول فهو الفاعل
والثاني هو الغاية والداعي فان الانسان يتصور اولا الشكل في السرير ثم ذلك
التصور يكون علة وداعيا الى بناء البيت ولهذا قيل العلة الغائية علة في الذهن
معلولة في الخارج والثالث هو الشرط ويندرج فيه الموضوع والآلة وزوال المانع
والمصنف لم يذكر الشرط في العلل بل جعلها اربعا اقتداء بغيره والحق ما ذكرناه لتوقف
وجود المعلول عليه ايضا ويمكن ان يقال ان الشرط لما كان راجعا الى تتمة العلة
الفاعلية جعلها الحكماء من تتمة العلة الفاعلية ولذلك جعلوا العلل اربعا واعلم
ان ما كان جزءا يسمى علة الماهية والخارج علة الوجود قال والثاني في اقول

هذا الكلام منع عام

موقوف

الواحد لابد اما ان يكون واحدا بالشخص او واحدا بالنوع فان كان واحدا
بالشخص فاتفق المتكلمون والفلاسفة على انه يمتنع ان يكون معلولا لعلتين
مستقلتين واحتجوا بان العلة المستقلة ما يحتاج اليه المعلول ويستغني به عن
غيره فلو توارد عليه علتان مستقلتان لزم ان يكون محتاجا اليهما مع كونه مستغنيا
عنهما هف واما ان كان واحدا بالنوع فاختلفوا في جواز تعليله بالعلل المختلفة فمنعه
المتكلمون وجوزه الامام والحكماء واليه اشار بقوله والحق انه لا يمتنع تعليلها بمختلفين
واحتج المجوزون بان مضادة كل واحد من السواد والبياض لازمة لذاتيهما فتكون
معلولة ولا شك ان مضادة احدهما للآخر مماثلة لمضادة الآخر له مع كونهما معللتين
بشيئين مختلفين هما السواد والبياض قال والمركب في اقول العلة
الفاعلية اما ان تكون مركبة او بسيطة والمركبة اما ان تختلف آثارها وتتعدد كالآثار
الصادرة عن الحيوان او لا تختلف كالعشرة الحاصلة عن مجموع الآحاد واما البسيطة
فاما ان يكون معها تعدد واختلاف بتعدد الآلات او القوابل او الشرط واما ان لا
يكون كذلك بل يكون مجردا عن جميع هذه الاعتبارات فان كان الاول فقد اتفق
المتكلمون والحكماء على انه يجوز ان يصدر عنه في مرتبة واحدة آثار متكثرة كالآثار
الصادرة عن واهب الصور في عالم الكون والفساد وان كان الثاني فقد اختلف
فيه وذهبت الفلاسفة الى ان البسيط من حيث هو واحد مع عدم تعدد الآلات
والقوابل لا يصدر عنه شيئان واستدلوا عليه بانه لو صدر عنه شيئان لزم احد
الامرين وهو اما خلاف المقدر وهو تركب البسيط واما التسلسل بيان الملازمة
ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للآخر بل لا انه

فيمكننا ان نعقل احد المفهومين مع الذهول عن الآخر ولان النسبة بين الشيئين مغايرة
للنسبة بين ذلك الشيء وبين آخر فهاتان المصدريتان اما ان تكونا داخلتين في ماهية
العلة او خارجتين عنها او احديهما داخلة والاخرى خارجة فان كان الاول كانت العلة
مركبة لا بسيطة هف وكذا الثالث لان كل ماله جزء آخر فيكون مركبا وان كان
الثاني كانت المصدريتان معلولتين للبسيط ضرورة كونهما عارضتين متغايرتين
له وح نقول مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدى هاتين المصدريتين غير
مفهوم كونه مصدرا للمصدرية الاخرى وهذان المفهومان ايضا اما ان يكونا
داخلين او خارجين او احدهما داخلا والآخر خارجا فان كان الاول والثالث
يلزم التركيب وان كان الثاني كان هنا مصدريتان اخريان والكلام فيهما كالكلام
فيما تقدم فاما ان يلزم التسلسل او الانتهاء الى ان يكونا داخلتين او احديهما داخلة
وح يلزم التركيب واجاب المصنف بجوابين احدهما حل والآخر معارضة
اما الحل فيمكن تقريره بوجهين احدهما ان يقال لم لا يجوز ان يكون المصدريتان
خارجتين قوله لو كان كذلك لكان كل واحد منهما معلولا للبسيط قلنا لا نم وانما
يلزم لو كانا حقيقيتين اما اذا كانا عدميتين او اعتباريتين فلا حاجة لهما الى العلة والثاني
ان يقال ما ذكرتم من انحصار المصدريتين في الاقسام الثلاثة باطل لان التقسيم انما
يصح لو كانت مصدرية العلة للمعلول ثبوتية وذلك ممنوع والتقرير الاول اولى
لان كل مفهومين سواء كانا وجوديين او عدميين لا بد ان يكونا بالنسبة الى ثالث
على احد الوجوه المذكورة والعلم به ضروري واما المعارضة فهي ان يقال ان الجسمية
شيء واحد وانتم قائلون بانها تقتضي الحصول في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض

الشيء وغيره صح
يكون له جزء صح
وهو ممتنع صح
صفة صح
الثلاثة صح

الوجودية كالمقادير وغيرها ولا شك في ان الاول غير الثاني فصارت الجسمية علة
لصدور الاثنين عنها وفي هذه المعارضة نظر لان الجسمية ليست واحدة من جميع الوجوه
بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتاليف وغير ذلك فجاز ان يكون اقتضاء المكان
للابعاد وقبول الاعراض للماهية قال الثالث في الفرق بين المؤثر والشرط
وان اشتركا في ان كل واحد منهما لا بد منه في وجود الاثر وتحققه لكنهما افترقا من
وجه آخر وهو ان المؤثر يتوقف عليه ذات الاثر والشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر
لا ذاته كاليبوسة للنار فان تاثير النار في الجسم واحراقها بيبوسة ذلك الجسم واما
ذات النار فليست موقوفة على يبوسة ذلك الجسم والمراد بالمؤثر في الموضع هو
العلة الفاعلية قال الرابع في ان الواحد ذهب الحكماء الى ان الشيء الواحد من كل
وجه يمتنع ان يكون فاعلا للشيء وقابلا له معا واحتجوا على ذلك بوجهين احدهما
انه لو كان كذلك لزم كون البسيط مستلزما لذلك الشيء وغير مستلزم له والتالي
باطل بيان الملازمة ان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والمؤثر من
حيث هو مستلزم للاثر فلو كان فاعلا للشيء وقابلا له لزم ما ذكرنا من الطرفين
الثاني ان الفاعلية غير القابلية لان الشيء بالاعتبار الاول مفيد وبالاعتبار الثاني
مستفيد فلو كان البسيط فاعلا وقابلا لصدر عن البسيط شيئان احدهما
الفاعلية والآخر القابلية والتالي باطل لما تقدم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والجواب عن الاول لا نم بطلان التالي لان عدم استلزام البسيط للشيء باعتبار
كونه قابلا له لا ينافي استلزامه باعتبار كونه فاعلا له لجواز استلزام الشيء للآخر
باعتبار وعدم استلزامه له باعتبار آخر وبه ظهر ان نفس الفاعل للاثر

اجاب الحكماء بانا لا نم ان الجسمية بسيطة بل هي مركبة من الهيولى والصورة فلا يرد النقض
جزء له
توقف عليه
هذا
موثر
قابلا له

بالوجوب ونفسه القابل له المقبول بالامكان العام والامكان العام لا ينافي الوجوب
والجواب عن الوجه الثاني هو انه مبني على ان البسيط لا يصدر عنه اثار وقد علم
ضعفه **قال الباب الثاني في الاعراض اقول** لما فرغ من الاجسام
الفاصة شرع في الاعراض وانما كان الاولى تقديم الجواهر على الاعراض وضعا لتقدمها
عليها طبعا لكن الابحاث المتعلقة بالجواهر لما احتاج بعضها الى الابحاث المتعلقة
بالاعراض على ما ستعرفه قدم احكام الاعراض وهذا الباب مشتمل على فصول
الاول في المباحث الكلية التي لا يختص بواحد منها بل يشتمل على الاعراض كلها بالبحث
الاول في تعداد اجناس الاعراض اعلم ان المشهور بين الحكماء انحصار الاعراض
في المقولات التسع وانما قال المشهور لانه لا دليل على انحصارها وقد يضبط بان
يقال العرض اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والاول هو الكم والثاني العرض
الاعراض النسبية وهو ما عدا الكم والكيف والثالث الكيف ثم اخذ يعرف كل واحد
منها اما الكم فهو عرض يقبل القسمة والتجزي لذاته احترز بقوله لذاته عما يقبل
القسمة لا لذاته كالجسم والسواد فانهما يقبلانها لا لذاتهما بل باعتبار حلول المقدار
في احدهما وحلول الاخر في محل المقدار وقد عرفه القدماء بانه الذي يقبل لذاته
المساواة والمفاوتة بسبب التطبيق وانما عدل المصنف عنه لكونه تعريفا دوريا اذ
المساواة هي الاتحاد في الكم والتطبيق وضع احد المقدارين على الاخر بحيث لا يزيد
عليه ولا ينقص عنه واذا كان كذلك فتعريف الكم بها يؤدي الى الدور والكم اما
متصل كالمقادير واما منفصل كالاعداد واما الكيف فهو ما لا يقبل القسمة لذاته
لا قوله لا يقبل القسمة احتراز عن الكم وقوله لذاته ليدخل ما يقبلها لا لذاته كالكيفيات

العارضة للمقادير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية
واعلم انه يرد على هذا التعريف النقطة والوحدة فانهما لا يقبلان القسمة بالذات مع
انهما ليسا من الكيف كما سيجيء من عدم دخولهما في شيء من المقولات التسع واما الاين فهو
نسبة الى المكان بالحصول فيه وذهب صاحب المطارحات الى انه ليس عبارة عن هذه النسبة
بل عن امر وهيئة يتميز بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان ذلك الامر ان لم يكن نسبة
كان الاين كما او كيفا وايضا لا يلزم ان يكون مجرد النسبة يوجب امرا حقيقيا لان
كلامه يشعر به وهو غير معقول وان كان نسبة الى غير المكان فهو باطل اتفاقا وان
كان نسبة الى المكان فهو المطلوب واما متى فهو عبارة عن نسبة الشيء الى الزمان بالحصول
فيه او في طرفه فهو الان فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة مع انه يسأل
عنه بمتى وهو اما حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي لا يفضل عليه بل يطابقه وحده
ككون الخسوف في ساعة معينة من الليل واما غير حقيقي ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا
والثالث الوضع اي اقول الوضع لفظ مشترك بين معان احدها قبول الاشارة الحسية
والنقطة على هذا يكون ذات وضع والثاني هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض والثالث المقولة وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبة اجزاء
الجسم بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها مثل كون راسه من فوق
ورجله من اسفل والاليق ان النسبة لا مدخل في الوضع والا لزم ان يكون الانتكاس قياما
واعلم ان لفظ الهيئة والعرض والصفة يقرب ان يكون الفاظا مترادفة والاضافة هي النسبة
التي تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة فانها تعرض بالقياس الى البنوة وانما

قال اى قسمه اخرى ولم ينقل الى شئ آخر ليخرج ساير الاعراض النسبيه وقد
يعرف بالنسبه المتكررة اى لا يعقل كل واحد من المضافين الا بالقياس الى الآخر
والنسبة هو معنى نسبي واحد في المضافين لكل واحد منهما اضافه مخصوصه الى الآخر
مغايره للاضافه الآخر اليه واما الملك فقال امر على لست احققها ويشبه ان يكون عبارة
عن النسبه العارضه للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وقوله
ما يحيط به احتراز عن وضع انسان قميصه على راسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به
والمراد بالاحاطه ما هو اعم من ان يكون الاحاطة بالكل او بالبعض وقوله ينتقل بانتقاله
احتراز عن احاطة الشئ وقد يعبر عن هذه المقوله بالجده واما مقوله ان يفعل
فهي كون الشئ مؤثرا في غيره تاثيرا غير قار الذات بل لا يزال يتجدد كالقاطع ما دام
يقطع وان ينفعل هو كون الشئ متاثرا عن غيره ما دام يتاثر كالمتسخن والمتبرد والمنقطع
لا كالسخونة والبرودة فانهما من الكيف واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى
بهاتين المقولتين من اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال كما يقعان على التاثير
والتاثر اللذين هما التحريك والحركة يقعان على الامر الحاصل بعد وقوف الحركة كالسخونة
الحاصلة في محل بعد تمام التسخين فلا يضاف الى الفاعل فيقال هذا فعله والى المحل
فيقال هذا انفعاله واما الاولان فلا يقعان الا على التحريك والتحرك قال واعلم
ان النقطة الى اقول قدح بعضهم في انحصار الموجودات في المقولات العشر لانه
قد وجد امور غير مندرجة تحتها كالنقطة والوحدة فانهما غير مندرجتين تحت شئ من
هذه الاجناس المقولات والا لتركبتا فلم تكونا بسيطتين هف وكذلك النفس الوجود والشيئية
وبالجملة الاعتبارات العامة واعتبارات المفهوم من الابيض شئ له البياض وهو غير

المتكلمون

داخل تحت الجوهر لان فهم لا يتوقف على فهم كونه جوهرا اذ لا يمتنع ان يكون الشئ
ذو البياض عرضا ولا تحت العرض لانه غير مندرج تحت الكيف اى البياض بحيث
البياض لا الابيض وعدم دخوله تحت سائر المقولات ظ وكذا الكلام في جميع المشتقات
وقد يجاب عن الاول بانا انما ادعينا كون المقولات اجناسا عالية عشر فلا يلزم من
ذلك ان يكون هذه الامور وان كانت خارجة عن الاجناس العشر غير اجناس لها
انواعا واشخاصا نعم لو ثبتتم كونها اجناسا كان ذلك قادحا في دعوانا واما المشتقات
فالمعتبر انها لا ترد لانا انما جعلنا هذه اجناسا للماهيات المحصلة والمشتق ليس كذلك فان
كون الشئ ذا بياض لا يجعله محصل الماهيه مثل ان يكون الحيوان ناطقا يجعله محصل الماهيه
قال وان قسمها الى اقول جنسية الاعراض التسعة غير معلومة لان الماهيات
التي يصدق عليها رسم الكم جاز ان يكون مختلفة بتمام الماهيه ويكون اطلاق الكم عليها
قولا عرضيا لا ذاتيا وكذا غيره من الاقسام واعلم ان العرض ليس جنسا للمقولات التسع
واستدل عليه الشيخ بانه لو كان جنسا لما تحته من الكم والكيف وغيرهما لكان تعقلها
مستلزما لتعقل العرض ولكان ثبوته لها غنيا عن البيان لان اجزاء الماهيه لا يطلب
بالبرهان على ما تقرر في موضعه والتالي باطل فانا نتصور المقدار مع الشك في عرضيته وفيه
نظر لانا لا نسلم انا نتصور الكم بكماله وحقيقته مع الشك في العرضيه وفيه وجه آخر وهو
ان الاعراض الاضافيه احوج الى الكون في الموضوع من الاعراض الغير الاضافيه القويه الوجود
كالكميات والكيفيات فلا يساويها في العرضيه فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك
فلا يكون جنسا قال الثالث الى اقول اتفق الحكماء والفلاسفه على امتناع انتقال
الاعراض والدليل عليه هو ان تشخص العرض محتاج الى سبب فيه اما ماهيه العرض

المتكلمون

او شيء من لوازمها او امر آخر ولا اولان باطلان والالكان نوعه كلا عرض منحصرا
في شخصه فتعين الثالث وهو اما ان يكون امرا حالا في العرض او محلا له او غيرهما
وهو المفارق والثالث باطلان نسبة ذلك المفارق الى كل نسبة الى غيره فيلزم
الترجيح من غير مرجح وكذا الاول لانه يكون مكتفيا في وجوده بموجبه
وفي تشخصه بما يحل فيه فيكون غنيا عن المحل فلا يحل فيه والثاني ان حلول الشيء
في العرض متوقف على تعين محله الذي هو العرض فلو تعين ايضا بالحال لزم الدور
فتعين الثاني وهو ان يكون سبب تشخص العرض هو المحل فاذا فارق محله بطل تشخصه
فامتنع مفارقته عنه بعينه وهو المط قوله بخلاف الجسم الى آخره جواب عن سؤال
مقدر وتوجيه السؤال ان هذا الدليل يقتضي استحالة الانتقال على الجسم بان
يقال تشخص الجسم المعين ليس لماهيته ولا للوازمها لما تقدم بل لعلة اخرى وهي اما
حيزه او حال فيه او امر مغاير لهما ولا اخيران باطلان لما تقدم فتعين الاول
فاذا فارق حيزه بطل تشخصه فامتنع انتقاله عنه بعينه وتقرير الجواب ان الجسم انما
يحتاج الى الحيز في وجوده لا في تشخصه والتحيز حاصل باعتبار الحيز الذي سواء كان
في هذا الحيز او في حيز آخر وكيفية ان تعين الجسم بتعين صورته التي تعتقب
الصورة السابقة المسبوقة باخرى وهلم جرا ولهذا جاز مفارقته عن الحيز المعين
ببقاء تحيزه ولا يتمشى ذلك في العرض اذ ليس له صورة وراء العرضية وقد تبين انه يحتاج
تعليل التعين بها ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث
هو محل لا الى محل معين ولا يجوز مفارقته عنه كما في الحاجة بالنسبة الى الصورة
فان تعينها واحتياجها الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها عن الصورة
المعينة

قال الثالث في قيام العرض بالعرض الى اقول اتفق المتكلمون على امتناع
قيام العرض بالعرض واحتجوا بان المعنى بالقيام هو كون الشيء متحيزا
تبعية تحيز محله فذلك المشروع لا يكون عرضا والا لم يكن له ايضا حصول في ذلك الحيز
على سبيل الاستقلال فلم يكن هو بالمحلية اولى من العكس فتعين ان يكون جوهرا وهو
المط قالت الفلاسفة لانم ان الحلول عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص
شيء بشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والآخر ناعتا وكيف فالحلول للبارى تع نعوتا فانه
بذاته تع مع احدياته بحيز الله تع وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم ولكن لم لا يجوز ان
يكون العرض قائما بمحل يكون متحيزا ذلك المحل تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر فان تحيز
المحل اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة ولا اولوية انما يكون بالمحل لاجل خاصية اخرى
احتج الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بانا نجد اعراضا تمتنع نعت الجسم بها وتصح وصف
العرض بها كالبطوء والسرعة فان الجسم الذي يكون في حركته سريعا او بطيئا غير معقول
فهما اذن من اوصاف الحركة قال الرابع الى اقول ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى استحالة بقاء الاعراض اي استمرار وجودها واستدل بوجهين
الاول ان البقاء عرض قائم بالباقي فلو بقي العرض لكان له بقاء فيلزم قيام العرض
بالعرض الثاني لو صح بقاء العرض لاستحال زواله والتالي بط بالاتفاق بيان الشرطية
انه لو زال فزواله اما بنفسه وهو بط واللازم الانقلاب من الامكان الذاتي الى
الامتناع الذاتي او بغيره وهو بط ايضا لان ذلك الغير اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا
والاول اما ان يكون موجبا او فاعلا مختارا والكل بط اما كونه وجوديا موجبا فلان
الموجب هو الضد وطريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه لامتناع

اجتماع الضدين في محل واحد في زمان واحد واذا كان كذلك اصبح تعلق عدمه بالضد
على الاول بطل بان الضد الآخر والا لزم الدور واما كونه عدما فلانه ح يكون عدمه
لانتفاء شرط من شرائط وجوده لكن شرط العرض الجوهر فيعود الكلام الى
نفسه عدمه بان يقال عدمه اما لامر موجود او معدوم والاول مح لما مر وكذا
الثاني لان عدمه ح يكون لانتفاء شرط من شروطه وذلك الشرط والشرط ان
كان عرضا لزم الدور وانه مح وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو
جوهر وذلك مستلزم اشتراط عدم كل جوهر بجوهر آخر لا الى نهاية وانه مح
واما كونه فاعلا مختارا فلان الفاعل المختار لا بد له من اثر اذ هو معنى الفاعل
فيكون موجدا لا معدما لان العدم لا يكون اثرا واذا تقرر ذلك فاعلم انه لو قال
ويلزم الدور او التسلسل لكان اولى اذ لزوم الدور غير منحصر على ما تقرر فان قلت لم لا
ان يكون الموثر فاعلا مختارا والصادر عنه امر وجودي يقتضي ذلك الامر عدم العرض
قلت لان حاصله راجع الى الاعدام بالضد وقد ابطلناه واجيب عن الوجه الاول
بمنع المقدمة الممنوعة بان يقال لا نم ان البقاء عرض وانما يلزم ان لو كان موجودا وهو
ممنوع ولا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض على التقدير وعن الوجه الثاني بان يقال لا نم
انه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فان الممتنع لذاته ما لا يوجد اصلا وهذا قد
وجد فيجوز ان يقتضي ذاته عدمه في زمان معين بعد ان بقي ازمنة كثيرة وما ذكرتم من
الانقلاب مشترك الالزام لانكم قلتم العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع
الوجود في الزمان الثاني ولئن سلمنا انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان يقتضي عدمه
موثر وجودي ولا نم انحصاره في الضد بل لم لا يجوز ان يكون امرا وجوديا منافيا

عن محل ذلك العرض ولو سلم الانحصار فلم لا يجوز ان يزول بطريان الضد الآخر
في مجاور محله كما في سائر الاضداد حتى لا يلزم الدور وكلام المصنف يحتمل هذين
الوجهين سلمناه لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء شرط ولا نم انحصار شرط العرض
في الجوهر لجواز ان يكون مشروطا بعرض غير قار الذات كالحركات والاصوات
فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المقتضي لعدمه هو الفاعل
المختار ولا نم ان العدم المتجدد ليس اثرا قوله موثر مباين عطف على ذاته في
قوله يقتضيه ذاته وكذا قوله انتفاء شرط او فاعل واعلم ان النظام ذهب الى ان
الاجسام ايضا لا تبقى زمانين وتمسك بهذا الدليل بعينه قال الخامس في انه
اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم وبعض الفلاسفة واحتجوا
على الامتناع بانه لو جاز ان يحصل عرض واحد في محلين لجاز ان يحصل
جسم واحد في مكانين اذ لا فرق بينهما في العقل والتالي بط بالاتفاق وبانه لو جاز
ذلك وقدرنا قيام عرض بمحلين لم يكن حال العرض في الاثنينية الا كحال العرض الواحد
القائم بمحلين فيلزم ان لا يتميز السواد المحسوس في محل آخر لاحتمال حلول السواد
الواحد في محلين وح لا يتميز الاثنان عن الواحد الثالث لو جاز ذلك لزم اجتماع علتين
مستقلتين وهما المحلان على معلول واحد بالشخص وهو العرض لما تقدم من ان
المحل هو العلة لتشخص العرض والتالي بط وقال قدماء الفلاسفة الاضافات امور
وجودية وهي ان كانت متماثلة كالجوار والاخوة جاز قيامها بمحلين فان الجوار قائم
بالجارين والاخوة بالاخوين وان كانت مختلفة كالابوة والبنوة امتنع قيامها بمحلين
واجيب بان لكل واحد من الجارين والاخوين اضافة خاصة قائمة به غير ما قامت بالآخر

قال ابو هاشم التأليف عرض واحد قائم بجوهرين وعندي قيام بالكثير
وهو ضعيف اما الاول فلانا نجد صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم
المؤلف فلا بد ان يكون بين كل جزءين منها رابطة بها تصعب الانفكاك
وهو التأليف واما لم توجد بين المتجاورين سهل انفكاكهما واما الثاني فلانه
لو قام التأليف بثلاثة اجزاء فلو انعدم جزء منها لزم انعدام التأليف فلا
يبقى الباقيان مؤلفين وليس كذلك والجواب لا نسلم ان عسر الانفكاك
بين اجزاء الجسم بسبب التأليف محتاج الى جزءين ولم لا يجوز ان يكون ذلك
بسبب احتياج احد الجزءين الى الآخر او بسبب ان الفاعل المختار جعل كلا
ملتصقا بالآخر وايضا لا نسلم ان التأليف قائم بكل منهما بل قائم بالمجموع قال
الفصل الثاني اقول لما فرغ من الامور المشتركة بين الاعراض
شرع فيما يختص بكل منها وبدأ بالكم واجمل في اقسامه ولم يعد انواعه لان
حقيقة الكم لم يتحقق بالبرهان كما مر واعلم ان الكم ينقسم بالقسمة الاولى
الى المتصل والمنفصل وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض
فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزءين وبداية للآخر والاول
المتصل والثاني المنفصل وهو منحصر في العدد لان قوام المنفصل بالمتفرقات
والمتفرقات آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الا كثيرا
واجتماع الآحاد ليس الا العدد وان اخذ من حيث هو انسان او حجر مثلا
لم يمكن اعتبار كونها كميات منفصلة الا بعد كونها معدودة بالوحدات
التي فيها فهي انما يكون كميات منفصلة لكونها معدودات بالوحدات التي
فيها ثم

هذه الرابطة

والاعدام

بالمتفرقات والمتفرقات

ثم الكم المتصل اما ان يكون ثابت الاجزاء قار الذات اولا والثاني الزمان والاول
المقدار وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون قابلا للانقسام في جهة واحدة اعني
الطول وهو الخط واما ان يقبله في جهتين اعني الطول والعرض فهو السطح ويسمى
البسيط ايضا واما ان يقبله في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق ويسمى
الجسم التعليمي ويسمى الثخن والخط ينتهي بالنقطة والسطح بالخط والجسم التعليمي
بالسطح وانما سمي التعليمي لان البحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية انما يقع
عن الجسم بهذا المعنى وانما سمي ثخنا لان الثخن اسم لحشو ما بين السطوح فالجسم التعليمي
يكون ثخنا بهذا المعنى اي ذا حشو بين السطوح اي ذا عمق ولقائل ان يقول يشكل
تعريف الثخن بثخن الكرة والثخن ان اعتبر نزولا فهو عمق لان العمق يكون
نازلا من فوق وان اعتبر صعودا فهو سمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد يطلق
العمق على معنى آخر وهو البعد المقاطع للطول والعرض ولم يعتبر المصنف مقاطعة العرض
وهو محتاج اليه واعلم ان العمق قد يطلق ايضا على نفس الثخن والطول له خمسة معان
احدها الامتداد كيف كان وثانيها الامتداد الذي يفرض اولا وثالثها الطول الامتداد
المتقاطع في السطح من غير اعتبار التقدم والتأخر ورابعها الامتداد الآخذ من
رأس الآدمي الى قدمه وفي سائر الحيوانات من رأسه الى ذنبه والمصنف سمى البعد
الآخذ في سائر الحيوانات من ظهره الى اسفله طولا وهو في اصطلاح الآخرين عمق
وقد خالف اصطلاحهم وخامسها الامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه والعرض له
اربعة معان احدها البعد المفروض ثانيا والثاني الامتداد الاقصر والثالث البعد
الآخذ من يمين الحيوان الى شماله والرابع المقدار الذي فيه بعدان والمصنف سمى

لا امتداد لا اخذ من راس الحيوان الى قدمه عرضا وهو في اصطلاح لا آخر بن طول
لا يقال يمكن توجيه كلامه بحيث يستقيم على الاصطلاح فيقال معناه العمق هو البعد
المقاطع للطول والعرض فيكون قوله والعرض مجرورا ويكون من ظاهر متعلقا بالعمق لانا
نقول فساده ظاهر اما اولا فلانه لو كان العرض مجرورا لا احتيج الى ذكر واو بعد
ويستنبط مكانه واما ثانيا فلانه يلزم الفصل بين المعطوف وهو العرض وبين المعطوف عليه
وهو الطول بكلام اجنبي وهو قوله من ظاهر معطوف على شيء آخر وهو المقاطع في قوله
وقد يطلق المقاطع وفساده لا يحتاج الى بيان قال والطول والعرض الخ اقول ان
اريد بالطول والعرض والعمق نفس الامتدادات فهي كميات بالذات فيكون الطول عبارة
عن الامتداد كيف كان والعرض عن المقدار الذي فيه امتدادان بعدان والعمق عن
نفس الثخن وهذه المعاني لم يذكرها المصنف وان اريد بها سائر المعاني المذكورة
في الكتاب فهي كميات مأخوذة مع اضافات وح على الاول يكون كل خط طويلا وكل سطح عريضا
وكل جسم عميقا وعلى الثاني لا يكون كذلك بل قد يكون خط طويلا وخط ليس بطويل واذا سلبنا
عن الخط الطول بهذا المعنى فلسنا نسلب عنه نفس الامتداد بل الاضافة
العارضة لذلك الامتداد وكذلك السطح والجسم قال الثاني في الكميات اقول هذا
تقسيم آخر للكم واعلم ان الكم اما ان يكون كما في نفسه لا باعتبار حلوله في الكم او
حلول الكم فيه او غيرهما كالعدد وانواع المتصل واما ان يكون كما بالعرض وهو اربعة
اقسام الاول ما يكون محلا للكم بالذات ومثله بالزمان فان الزمان كم متصل بالذات
والعرض معا وكم منفصل بالعرض اما انه كم بالذات فلانه داخل تحت الكم المتصل
واما انه كم بالعرض فلانه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة المتصلة بالذات

العمق عام

بالذات وهو ما يكون كما

متصل

ولا الاستحالة في ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض من تلك المقولة شيء فان الاضافة قد
يعرض لها اضافة اخرى واما انه كم منفصل بالعرض فلانه يعرض له الانقسام الى الساعات
والايام والشهور والاعوام الثاني ما يكون محلا للكم المتصل كالجسم الذي هو محل المقدار
او للكم المنفصل كالمعدود الذي هو محل للعدد الثالث ما يكون حالا في محل الكم كالساعات
في الجسم وهذا يصح ان يقال هذا الجسم طويل او عريض في مساحته اكثر من بياض جسم آخر
او حسا وله الرابع ما يكون متعلقا بالكم بان يكون محلا او يعرض له الكم المتصل او المنفصل
كما يقال للقوة انها متناهية او غير متناهية باعتبار ان الآثار الحاصلة منها متناهية
او غير متناهية اما بحسب العدة او بحسب المدة قال الثالث عرضية هذه الخ اقول لما فرغ
من تعريف الكميات شرع في عرضيتها واعلم ان القول بانها اعراض فرع على وجودها
وعلى كونها زائدة على الجسم والمتكلمون انكروا عرضيتها اما العدد فقالوا انه عدمي لانه
مركب من امور عدمية وكل ما كان كذلك فهو عدمي اما الكبرى فظ واما الصغرى فلانه مركب
من الوحدات والوحدة امر عدمي واعتباري عقلي كما تعلم في بحث الوحدة واما المقادير
فقالوا انها نفس الجسم او جزؤها بناء على تركب الاجسام من الجزء الذي لا يتجزى فان من المتكلمين
من ذهب الى ان الطول والعرض والعمق داخلة في الجسم وذلك لان المقدار لو كان عرضا زائدا
على الجسم لكان السطح حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث والخط في السطح المنقسم في
الجهتين والنقطة في الخط المنقسم في جهة واحدة والحال في المنقسم منقسم على وجه انقسام
المحل فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلاث والخط في الجهتين والنقطة في جهة واحدة فيكون
السطح جسما والخط سطحا والنقطة خطا هف بل يلزم انقسام الكل في الجهات الثلث لحلول الخط
في السطح المنقسم فيها ويلزم ايضا انقسام النقطة فيها لحلولها في الخط المنقسم فيها على كلا

المقدمتين يلزم انقسام الخط عرضا والسطح عمقا ولهذا خصصها المصنف بالذكر ولم
نقل ينقسم الخط في الجهات اجاب الحكماء بان الحال انما ينقسم بانقسام المحل اذا كان
حلوله فيه حلول السريان ولا نم ان حلول السريان فيهما كذلك اذ هو ليس محلها حلول السريان فلا
يلزم انقسامهما بانقسام المحل واجاب عنه المتكلمون بان هذا الحكم لا اختصاص له بالكل
لان السطح لا يخلو من ان لا يوجد شيء من الاجزاء المفروضة للجسم او يوجد والاول محال والا لم
حال في الجسم والثاني لا يخلو من ان يوجد ذلك السطح بتمامه في كل واحد من اجزائه
المفروضة او لا يوجد بتمامه والاول محال لانه يؤدي الى قيام العرض بالعرض الواحد
وهو السطح بالكثير وهو الاجزاء والثاني يؤدي الى المطلوب لانه حينئذ يلزم ان يكون
بعض الاجزاء حالا في بعض اجزاء الجسم فيلزم انقسامه بانقسام المحل وهو
المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يحل بتمامه في جزء من الجسم لانه حينئذ لم يكن حالا في
الجسم وهو محال باتفاق المتكلمين والحكماء وايضا لكن يجوز ان قبل الانقسام يعود
الكلام وان لم يقبله استحال حلول السطح فيه لان السطح منقسم في الطول والعرض
فيلزم انقسام محله ايضا وهو خلاف المقدر ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
بتمامه حالا في مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ويمكن ان يجاب عنه بناء على ان
مجموع اجزاء الشيء نفسه فاما يعود الكلام المذكور الى المجموع ونقول كما قلنا في
الجسم قال احتج الحكماء اقول استدل الحكماء على ان المقدار زائد على الجسم
بوجهين فالاول ان الجسم المعين كالشمعة المعينة كما تعاقب عليه المقادير
المختلفة لانا نجعل تارة كرة وتارة مثلثا واخرى مربعا مع بقاء الجسمية المعينة لا بعينها
المتوالية غير الجسمية الباقية الثاني ان الخط والسطح من صفات الجسم التعليمي

٥٧

وعو ايضه والجسم التعليمي عرض فصفاته اولى بان يكون اعراضا لانهما من صفاته
فلان السطح نهاية الجسم وطرفه والخط نهاية السطح وطرفه فيكونان عارضين للجسم
التعليمي واما ان يكون الجسم التعليمي عرضا فلانه يزيد بالتخلخل وهو ازدياد
حجم الجسم من غير انضمام شيء اليه كالماء المسخن وينقص بالتكاثف وهو انتقاص
حجم الجسم من غير نقصان شيء من اجزائه كالماء اذا برد والمسخن اذا اعاد الى برده واما ان صفات
العرض عرض فلانها لو كانت جواهر لزم افتقار الجوهر الى العرض والجواب عن
الاول بوجهين الاول لا نم اختلاف المقادير بل المختلف هي الاحوال وهي الاشكال والمجموع
في كل الاحوال واحد وذلك لان القطعة تكون الشكل زائدا على الجسم والتنازع فيه وانما
النزاع في ان المقدار هل هو زائد على الجسم او لا الثاني ان صحة ما ذكرتم يتوقف
على نفي الجزء الذي لا يتجزى او على تقدير وجود الجزء لا يلزم ان يكون اختلاف
الاحوال المذكورة بسبب اختلاف المقادير بل لكن بسبب اختلاف اوضاع الاجزاء
ما يتصل بعضها من جهة الى سمت آخر والجواب عن الوجه الثاني منع المقدمات
وهو ان يقال لا نم كونهما من صفات الجسم التعليمي وانما يلزم ذلك ان لو كان موجودا
وهو ممنوع وكذلك لا نم ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتخلخل والتكاثف مبني
على نفي الجزء والا لزم انقسامه ونفي الجزء ممنوع وكذلك لا نم بقاء الجسمية بعينها عند عظم
المقدار فان من الجائز ان ذلك العظم لا يحصل الا بعد تفرق اتصال الجسم والتفرق
عندكم موجب لزوال تلك الجسمية قال الرابع الى اقول الدوام عند المتكلمين
عبارة عن مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كما يقال آتيك عند
طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم

بذلك المعلوم زال الابهام ولوانه قرن بحادث آخر كقدوم زيد كان صالحا بطلوع قمر وانه
بالطلوع لكن لما كان طلوع الشمس اعرف واشهر كان بهذا التوقيت اولى هكذا ذكره
المصرى فى شرح المحصل ثم اعلم ان من الناس من انكر وجود الزمان فى الخارج واستدل
بانه لو كان موجودا لايخلو اما ان يكون قار الذات اولا والقسمان باطلان اما الاول
فلانه يؤدى الى ان يكون الشئ الذى قد حدث فى هذا اليوم قد حدث فى زمان الطوفان
وبالعكس والحس يكذبه واما الثانى فلانه يلزم ان يكون بعض اجزائه قبل وبعضها
بعد بحيث لا يجامع القبل البعد لانه المقدر وهذا التقدم من خواص التقدم الزمانى
فيلزم ان يكون للزمان زمان والكلام فيه كالكلام فى الزمان الاول فيكون لكل زمان
زمان آخر لا الى نهاية وانه محال ونقرر الجواب انا نختار القسم الثانى ولا نسلم ان ذلك
التقدم بسبب زمان آخر بل ذلك التقدم له لذاته لا لامر منفصل فلا يلزم التسلسل
قال والمثبتون له اقول ذهب الحكماء الى ان الزمان موجود فى الخارج واحتجوا
على ذلك بوجهين الاول ان الزمان قابل للزيادة والنقصان والمساواة وكل ما كان
كذلك فهو موجود واما الصغرى فلانا اذا فرضنا حركة فى مسافة معينة بمقدار من
السرعة وفرضنا حركة اخرى فى مثل تلك المسافة فلا يخ الحركتان من ان تتوافقا فى
السرعة والابتداء او الوقوف معا او فى السرعة والوقوف دون الابتداء او فى الابتداء
والوقوف دون السرعة فان كان الاول كان يمكن اخذ كل واحد من الحركتين وتركها
امكان تتسع لقطع تلك المسافة المعينة بذلك الحد من السرعة المعينة فيساوى امكان
آخر واليه اشار بقوله فمن اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة والامكان ههنا المراد به الامكان الحقيقى فان ذلك يتقدر ولا يكون

بنصف او مثله بل يراد به امر يقع فيه الحركة وان كان الثانى والثالث كان يمكن
اخذ الحركة الثانية وهى المتأخرة فى الثانى والبطيئة فى الثالث ومع تركها امكان
قطع مسافة اقل من الاولى ويكون قطع هذه المسافة القليلة اذا فرض قطعها بالسرعة
اقل من امكان الاولى وجزء منه فثبت ان هذا الامكان قابل للمساواة والزيادة
والنقصان والتجزية واما الكبرى واليها اشار بقوله ولا شئ من للزيادة والنقصان
فظاهر قوله واقل منها بسطوء معنى اشارة الى ما قلنا فى القسم الثالث من ان الحركة
البطيئة تقطع اقل من مسافة السريعة وقوله ومن اخذ الثانية وتركها اشارة الى ما قلنا
فى القسم الثانى من ان الثانية تقطع اقل قوله وهو جزء اى هذا الامكان الاقل جزء من
الاول فشمل فيه القسم الثالث والثانى واذا تقرر فاعلم ان غاية الفرض الاول بيان
كون الزمان قابلا للمساواة وغاية الفرض الثانى بيان كونه قابلا للزيادة والنقصان
والتجزية وفيه دلالة ايضا على ان الامكان مغاير لنفس الحركة وسرعتها لان السريع الاول
مشارك الثانى فى الحركة والسرعة ومخالف له فى الامكان هذا الامكان واما الفرض الثالث
فيحتمل ان يكون بيانا آخر لكونه قابلا للزيادة والنقصان ويحتمل ان يكون للتنبيه على ان هذا
الامكان مغاير لمقدار المسافة لان الحركة البطيئة والسريعة اشتركتا فى هذا الامكان وتفاوتتا
فى مقدار المسافة هذا ما عندى فى حل هذا المقام قال الثانى اقول هذه هى الحجة الثانية
على ان الزمان موجود فى الخارج وتقريرها لو كانت القبلية والبعدية من الامور الموجودة
لكان الزمان موجودا فى الخارج لكن المقدم حق وذلك لان كون الاب قبل الابن معلوم
بالضرورة وتلك القبلية استحال ان يكون نفس وجود الاب او عدم الابن لانه
يمكن تعقلها مع الغفلة عن تعقل القبلية والبعدية وايضا القبلية امر معقول

بالنسبة الى الغير ووجود الاب وعدمه لا بالنسبة كذلك فيكون القبلية امرا زائدا
عليهما وح يكون عدميا او وجوديا ما لا اولسبح لانه نقيض اللاقبلية التي هي عدمي
لكونها محمولة على العدمات واذا كانت اللاقبلية عدمية كانت القبلية
وجودية لوجوب كون احد النقيضين وجوديا وظاهر انها ليست من
الموجودات المستقلة بانفسها في الخارج لانها من النسب والاضافات فلا بد
لها من معروض ولا جائز ان يكون المعروض هو الاب من حيث هو لانه جوهر
جسماني وبهذا الاعتبار ليس قبل الابن فيكون امرا آخر يلحقه القبلية بالذات
دفعا للدور والتسلسل واستحال ان يكون ثابت الاجزاء لاستحالة ان يلحقه القبلية
والبعدية لذاته بل اجزاء منقضيا ولا يجوز ان يكون هو الحركة التي تعقل قبل يجوز
تعقلها بعد والذي يلحقه القبلية لذاته استحال تعقله بعد فتعين ان يكون هو
الزمان والجواب عن الوجه الاول ان الامكان اعتبار عقلي لانه اعتبار بتسليم
في الذهن من اخذ الجسم في الحركة الى ما يتوهمها واما قوله الزيادة والنقصان فلا
يدل على وجوده في الخارج اذ المعدوم قد يقبلهما فان من الغد الى الابد اكثر مما بعد الغد
اليه والجواب عن الوجه الثاني واليه اشار بقوله وكذا القبلية هو ان القبلية ايضا
اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج وكونها نقيض اللاقبلية لا يستلزم وجودها
لجواز كون النقيضين عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى قال ثم
اختلفوا اي القائلون بوجود الزمان اختلفوا في ماهيته وضبط الاقوال ان
مقال الزمان اما جوهرا وعرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون مجردا او جسما
وان كان عرضا فهو غير قار الاجزاء وح اما ان يكون الحركة او مقدارها فذهب

بعضهم الى انه جوهر مجرد لا يقبل العدم وقد يعبر عنه بانه جوهر مجرد واجب الوجود
لذاته واحتجوا عليه بان الزمان موجود لانه متى فرض عدمه لزم المحال من مجرد ذلك الفرض
وكل ما كان كذلك كان واجب الوجود اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كل ما
كان موجودا ثم فرض عدمه كان عدمه لا محالة بعد وجوده بعدية زمانية فلان يلزم
من فرض عدم الزمان وجوده وهو محال واذا ثبت انه واجب الوجود فهو الزمان
واجب لذاته ولا شيء من الجسم والجسماني بواجب لذاته ينتج ان الزمان ليس بجسم ولا
جسماني ولظهور هذا لم يتعرض له المصنف والجواب ان مجرد فرض عدم الزمان
لا يستلزم المحال حتى يكون واجبا لذاته بل المستلزم للمحال فرض عدمه بعد وجوده
وما كان كذلك انما يكون دائم الوجود ولا يلزم منه وجوب الوجود لان الدائم اعم
من الواجب وذهب بعضهم الى ان الزمان جسم وهو الفلك الاعظم لان الزمان محيط
بجميع الموجودات والفلك الاعظم محيط بها فالزمان هو الفلك الاعظم وفساده ظاهر
لان الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان وذهب بعضهم الى ان الزمان عرض
وهو حركة معدل النهار لان الزمان غير قار بالذات والحركة ايضا كذلك وفساده مثل
فساد ما تقدم ولهذا لم يتعرض له المصنف فان قلت المراد ان الزمان غير قار وكل
ما كان كذلك فهو حركة قلت الكبرى ممنوعة ويدل على بطلان هذا المذهب وجوه
منها ان كل حركة توصف بالسرعة والبطوء ولا شيء من الزمان المعدل كذلك ينتج لا
شيء من الحركة بالزمان وينعكس الى قولنا لا شيء من الحركة الزمان فالحركة ايضا لو كان
الزمان حركة المعدل لما جاز ان يوجد زمان آخر لان حركة معدل النهار لا توجد مع
حركة اخرى وذهب ارسطو واتباعه الى ان الزمان مقدار حركة المعدل وهو مذهب

ومن تابعوه

٢

المتأخرين واحتجوا على ذلك بأن الزمان قابل للمساواة والمفاوتة لما مر من الدليل وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يجوز ان يكون كما منفصلا لانه لو كان منفصلا لكان مركبا من وحدات غير قابلة للانقسام فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى وسيجيء بطلانه في باب الجواهر وانما يلزم ذلك لان المتحرك اذا قطع في جزء لا يتجزى من الزمان جزءا من المسافة فان لم ينقسم جزء المسافة القسمة لزم ما ذكرنا وان انقسم كان زمان قطع نصف ذلك الجزء نصف زمان قطعه كله فيلزم انقسام جزء الزمان على تقدير عدم الانقسام فثبت ان الزمان كم متصل ثم لا يجوز ان يكون قار الذات لامتناع اجتماع اجزائه فهو انما يوجد على سبيل التجدد وكل ما كان كذلك فهو يحتاج الى مادة اما لانه حادث مسبوق بالمادة على ما سبق واما لانه لما كان عرضا لم يكن قائما بنفسه فهو في موضوع فلا يخلو من ان يكون مقدارا لهذا الموضوع او لهيئة والاول باطل لان الموضوع ان كان هو المسافة كان المتفاوت بالزمان في المسافة متساويين في هذا المقدار وهو باطل لانا نرى المختلفين في هذا المقدار متساويين في المسافة وبالعكس وان كان هو المتحرك كان كلما ازداد المقدار كان المتحرك اعظم فيلزم ان يكون لا بطأ المتحرك اعظم من لا بسرع وان كان هو الجسم من حيث هو جسم لا ازداد بزيادة هذا المقدار وانتقص بنقصانه وليس كذلك فتعين ان يكون مقدارا لهيئة الموضوع وليس مقدارا لهيئة قارة لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا والا لزم ان يكون تحقق الشيء بدون مقداره وهذا بدل ايضا على انه ليس مقدار المسافة والمتحرك فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة اذ لا نعني بها سواها وتلك الحركة يجب ان تكون مستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع لا محالة لتناهي الابعاد ولو

السكون بين كل حركتين فينقطع الزمان لاستحالة القدرة واما المتكلمون فهو على ما تقدم ويجب ان تعلم ان اسرع الحركات وهي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم وذلك لان سائر الحركات واقعة في الزمان فيمتنع ان يكون الزمان مقدارا لها وايضا لو لم يكن اسرع الحركات لم تتقدر به سائر الحركات والا لزم تقدر ما قل بالاكثر بالاقل وهو محال فان الاكثر لا يعد بالاقل وانما عبر عنها بالحركة اليومية لان دورتها انما تتم في قريب من يوم وليلة واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان صحتها متوقفة على مقدمات احدها ان كل ما يقبل المساواة والمفاوتة فهو كم وهي ممنوعة لانه انما يلزم ذلك ان لو كان قبوله لهما لذاته وهو غير مسلم والثانية امتناع الجوهر الفرد ضرورة ان كونه غير منفصل انما يتوقف عليه وهو ممنوع ايضا والثالثة انه يجب ان يكون له محل اما لكونه عرضا وهو ممنوع لانه عدمي عند المتكلمين كما تقدم واما لكونه حادثا وافتقار الحوادث الى المواد ممنوع ايضا

لتقديم التاسع الحادي ~~الخامس~~ في المكان

اول من الناس من انكر وجود المكان والمحققون اثبتوه لان الجزم حاصل بان المتحرك ينتقل من جهة الى اخرى ومن حيز الى آخر فلو لم تكن هذه الاحياز موجودة استحال انتقال المتحرك من بعضها الى بعض ولا جائز ان يكون حيزا من المتمكن بل خارجا عنه لان جزء الشيء ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فجزء الشيء لا يكون مكانا له

اول فيما هو السطح

اعلم ان الناس اختلفوا في امكان الخلاء فارسطو واتباعه ذهبوا الى امتناعه فالمكان عند هؤلاء يمتنع ان يكون خلاء بل هو عندهم عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما القائلون به فهم

ومقدرة به

النعت

ممنوع

ممنوع

او وان لم يكن اسرع الحركات لزم تقدير الحركات الكثيرة بالحركات القليلة وهو يلزم تقدير الزمان الاقل بالزمان الاكثر وهو محال

وفيقان فرقة تزعم انه بعد مجرد اي قائم بنفسه لا في مادة ممتد في جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وهم اصحاب البعد
فالمكان عند هؤلاء هو الخلاء واليه اشار المصنف بقوله والبعد الموجود الذي ينفذ
فيه الجسم عند شيخ ارسطو وهو افلاطون ثم منهم من جوز خلوه عن الجسم
ومنهم من منع ذلك وفرقة تزعم انه لا شيء محض وعدم صرف وهو ان يوجد جسمان
لا متلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما وهذا مذهب المتكلمين والمكان عند هؤلاء
هو البعد المفروض لا الموجود واليه اشار بقوله والمفروض عند المتكلمين والعبارة
المشهورة منهم ان المكان هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله
لكان خاليا واعلم ان ما تقدم من الدلائل على وجود المكان في الخارج يدل على بطلان
هذا المذهب ولهذا لم يتعرض المصنف في ابطاله قال الامام انا نعلم ضرورة ان كل جسم
في حيز فكيف يمكن ان يكون حاصلا في شيء يفرضه الفارض بحيث لو لم يوجد ذلك
الفرض لا يتحقق ذلك المفروض مع ان الجسم يكون حاصلا في الحيز ويظهر مما ذكرنا سقوط
فهم من اعتقد ان المصنف اختار هذا المذهب اعني القول بالبعد المفروض قال
وذلك لان الاول احتج اصحاب ارسطو على ان المكان هو السطح بانه اما سطح او
خلاء فتعين الاول وذلك لان الخلاء اما ان يكون عدميا او يكون وجوديا على اختلاف
الرأيين وكلاهما باطل اما كونه عدميا فلانه قابل للزيادة والنقصان اذ الخلاء المفروض
بين طرفي الاناء اقل من المفروض بين طرفي البلد والمفروض بين السماء والارض اضعاف
ما بين البلد بين وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو امر وجودي واما كونه
وجوديا فباطل ايضا بوجوه الاول انه لو كان امرا وجوديا مجردا او حاصلا فيه

الجسم صح

والثاني بطل صح

130

المكان وم

جسم لزم تداخل البعدين اعني بعد الجسم والبعد المجرد الذي هو الثاني بطلان
الملازمة ان المتمكن اذا حصل في المكان فلا يخلو من ان لا يبقى البعدان
معا بان ينعدما او ينعدم احدهما فيلزم تمكن المعدوم في الموجود
او تمكن الموجود في المعدوم او عكسه والكل باطل او يبقيان معا

المتمكن لح

بعينها

معا او ما ان يتميز احدهما عن الآخر او لا يتميز والاول باطل لانا نعلم بالضرورة ان الاناء
المملوء بالماء مثلا لا يوجد فيه الا بعد واحد وبعين الثاني وهو ان لا يتميز احدهما عن الآخر
وهو المراد بالتداخل اذ المعنى بالتداخل ملاقاة الشيئين بالكلية بحيث يتحدان في الوضع
والمقدار واما بطلان التالي فلانه لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل الثلاثة
والاربعة وغيرها حتى يحصل جميع اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة واستحالته ظاهرة
وايضا تداخل البعدين يستلزم الحجم لا نسبة وهو مح كما سيجيء وللقائل ان يقول
لا نم ان تداخل بعد جسمي في بعد مجرد يستلزم جواز تداخل ابعاد جسمية اخرى فيه
وكيف ذلك والفرق ظاهر لان الاول لا يلزم منه تداخل الجسمين والثاني يستلزمه قال
الثاني ان تجرده الخ اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الخلاء
ليس امرا وجوديا وتوجيهه ان تجرد هذا البعد الموجود اما للذاته او للوازم
ذاته او لعارض منضم عوارضه والكل باطل اما الاولان فلاقتضائهما تجرد جميع الابعاد
واما الثالث فلانه يؤدي الى ان يكون الشيء بحسب ذاته مفتقرا الى المحل
وبحسب بعض العوارض مستغنيا عنه فيلزم منه تخلف مقتضى الذات من حيث
هما بالذات بالنسبة اليها بالغير وهو مح قال الثالث الخ اقول
توجيهه ان المكان ان كان بعدا مجردا فلا يخلو اما ان يصح الحركة على ذلك او لا يصح

اي هذا البعد الذي هو الخلاء

والاول يلزم الوجه من غير موجبه

اي الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا سعد

اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا لانه ان البعد الذي هو المجرد المكان لو كان متحركا كان له حيز وننقل الكلام الى ذلك الحيز ويتسلسل

آخره

وكل منهما اما الاول فلانه يحتاج ايضا الى مكان اذ الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى آخر واذا كان مكانه ايضا بعدا فيفتقر هذا البعد الى بعد آخر وذلك البعد الى آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو باطل وبتقدير تمامه فالمقصود حاصل لان مجموع هذه الابعاد الغير المتناهية قابلة للحركة فيكون له مكان وذلك المكان يجب ان لا يكون بعدا لانه لا محالة يكون خارجا عن كل الابعاد لما تقدم من استحالة كون المكان جزءا او الخارج عن جميع الابعاد لا يكون بعدا واما استحالة الثاني اي انه لا يصح الحركة عليه فلان المانع من الحركة اما ان يكون ماهية البعد او لازما من لوازمها او عارضا من عوارضها والكل باطل اما الاول والثاني فلاستلزامهما امتناع الحركة على الاجسام ضرورة اشتمالها على الابعاد واما الثالث فلانه بتقدير زوال العارض يصح الحركة على ذلك البعد اذ البعد المفروض بطبعه من حيث هو قابل للحركة والمانع خارج وهو القسم الاول من الترديد وقد ابطلناه واليه اشار بقوله وبعد عدم الالزام المذكور اي المذكور في القسم الاول من كون الابعاد غير متناهية او كون المكان غير بعد وقال الشارح المراد بالالزام المذكور هو كان ما بالعرض على مقتضى ما بالذات اذ البعد لذاته قابل وقد عرض مانع وفيه نظر اما اولا فلان ذلك انما يلزم ان لو كان الذات يقتضي شيئا والمانع يمنعها عنه وليس كذلك فيما نحن فيه اذ الذات ليست بمقتضية للحركة وانما هي قابلة لها واما ثانيا فلان كون الذات قابلة للشيء مع عروض ما نعه عنه ليس بحيث كيف ولو نظائر في الخارج واما ثالثا فلانه صريح لفظ الملخص وكذا سياق كلام المصنف بدل على ان ذلك هو كونه بعدا فيجب ان يحمل عليه ولقائل ان يقول لا نسلم ان الابعاد وما بين هما قابلة للحركة حتى يكون لها مكان فان من الجائز

ان يكون كل واحد منهما قابلا للحركة ولا يكون المجموع من حيث هو مجموع قابلا لها وكذلك لا نسلم ان ذلك المكان خارج عن كل الابعاد وانما يكون يلزم ان لو كانت السلسلة مشتملة على جميع الابعاد وهو ممنوع قال الثاني انه لو اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع الخلاء وتوجيهه انه لو وجد الخلاء لجاز ان يتحرك فيه جسم والتالي باطل اما الشرطية فلانه لو كان هناك ما يمنعه من الحركة كان الخلاء ملاء واما بطلان التالي فلان الجسم اذا تحرك فيه فلا يخلو من ان يكون حركته واقعة في زمان او لا في زمان وكلاهما باطل اما الثاني فلان كل حركة فهي في مسافة منقسمة فيكون وقوع نصفها قبل وقوع النصف الآخر قبلية لا تجامع البعدية فهي بالزمان واما الاول فلانه لو فرضنا ان المتحرك قطع فرسخا من الخلاء في ساعة من الزمان وقطع مثل هذه المسافة من الملاء ايضا فلا بد ان يكون قطع الملاء في اكثر من ساعة واحدة لامتناع ان يكون زمان الحركة مع العائق كزمانها لا مع العائق فلنفرض انه يقطع الملاء في عشر ساعات ولنفرض ملاء ارق من هذا الملاء بحيث يكون نسبة قوامه الى الاول كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملاء الاول فيكون قوامه عشر قوام الاول واذا كان قوامه عشر قوام الاول كان زمان قطعه عشر زمان قطع الاول اذ قلة الزمان وكثرته بحسب رقة القوام وغلظته فكان ساعة وح يلزم ان يكون الحركة مع العائق وهي الحركة في الملاء الارق مثل الحركة لا مع العائق وهي الحركة في الخلاء وهو محال بالضرورة قال الثالث انه اقول هذا هو وجه آخر على امتناع كون المكان خلاء وتقريره انه لو كان خلاء لزم ان لا يتحرك الجسم ولا يسكن والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الخلاء اما بعد متشابه

كما هو مذهب افلاطون واما عدم صرف كما هو مذهب المتكلمين واما ما كان لا
يكون فيه اختلاف اجزاء واذا كان كذلك امتنع ان يسكن الجسم في بعض جوانبه اصلا
اذ ليس حصوله في بعضها اولى من حصوله في غيره وامتنع ان يتحرك ويميل من بعض
جوانبه الى بعض آخر لان الحركة من كل جهة وطلب حيز آخر وذلك لا يتم الا بالامتياز
المعين ولا امتياز بين الشيئين بدون نوع اختلاف فان قلت لم لا يجوز ان يكون
المقتضي لحصوله في بعض الجوانب قوة في الجسم او الفاعل المختار قلت لان نسبتهما
الى جميع اجزاء الخلاء بالسوية فالاقتضاء يؤدي الى الترجيح من غير مرجح قال
واجيب عن الاول اقول شرع في الجواب عن الوجوه المذكورة وتوجيه الجواب
عن الوجه الاول انا لا نسلم ان الخلاء ليس عدما صرفا وقبوله الزيادة والنقصان ليس على المحقق
سبيل بل باعتبار الفرض والتقدير وذلك لا يدل على وجوديته فانه يمكننا ان
نتوهم العالم على وجه يكون نصف قطره ازيد من نصف قطر هذا العالم مع انه لا عالما
يلزم منه اثبات العالم موجودا خارج العالم وليس لنا ذلك لكن لا نسلم انه ليس وجوديا
وما ذكره من الوجوه الثلاثة مدفوع اما الاول فبمنع الملازمة لان التداخل انما يلزم على
تقدير عدم امتياز البعدين عن الآخر وهو ممنوع لانه لا يلزم من عدم تمكن الحس اعدم
من الامتياز عدم الامتياز في الواقع واما الثاني فلانا لا نسلم ان التجرد ليس بعارض
قوله والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا ممنوع لان ذات البعد من حيث هو لا
تقتضي الاحتياج الى المحل ولا الاستغناء عنه واما الثالث فلانا نختار ان البعد
المجرد لا يقبل الحركة لعارض ولا يلزم منه المحذور المذكور في القسم الاول فانه من
الجائز ان يكون هذا العارض لازما له حال تجرده ومستغنيا عنه حال حلوله في

في الثالث لا يلزم من امتناع تحرك البعد المجرد لعارض امتناع تحرك الاجسام وتقرير
الجواب عن الوجه الثاني ان مساواة زمان ذي المعاوق لزمان عديمه انما يلزم على
تقدير كون الحركة لا تقتضي الزمان لذاتها بل بسبب المسافة من العائق وليس الامر كذلك
اما اولا فلانه لو كان كذلك لزم كون الحركة في الخلاء لا في الزمان والخصم لا يجوزه لانه سلم
(لعدم العائق المقتضي للزمان ح) سعد
ما ادعاه من مساواة الزمانين واما ثانيا فلان الحركة من حيث هي لا تتقرر الا على مسافة
(ونوع ص)
منقسمة متحركة بناء على نفي الجزء وح كان نصف الحركة قبل وقوع النصف الآخر منها والقبلية
والبعدية من لواحق الزمان واذا كان كذلك فاذا فرضنا الحركة الخلائية في الفرض المذكور
واقعة في ساعة كانت هذه الساعة التي تستحقها الحركة لذاتها واذا فرضناها
في الملاء الاول واقعة في عشر ساعات فالساعة الواحدة يكون مقتضى ذات الحركة
وتسع ساعات مقتضى العائق فيلزم ان يكون زمان حركة الملاء الرقيق ساعة باقتضاء (منه)
الحركة وعشر تسع ساعات باقتضاء العائق مثلا فزمان الحركة في الملاء الرقيق على الخلاء الحركة
(لان قوامه بغير قوام الغلط)
ولا يلزم المساواة واعلم ان بعض الفاضلين جعل قوله والا لكانت الحركة في الخلاء لا
في زمان مع قوله وكل نقلة الى آخره دليلا واحدا وهو ظاهر الفساد لانه لو كان دليلا واحدا
(ومتحركة)
لبقي قوله والا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان ضائعا لا فائدة فيه واعلم ان قوله منقسمة
يجب ان يكونا منصوبين على الحال والضمير في انقسامها عائدا الى المسافة اذ لو كانا
مجرورين كان الضمير عائدا الى الحركة فكان المعنى ليست المسافة منقسمة بانقسام الحركة وهو
خلاف ما يريده المصنف لانه ليس في بيان انقسام المسافة وايضا لا يستقيم قوله
(لان المراد انقسام الحركة بانقسام المسافة)
الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وتقرير الجواب عن الوجه الثالث ان يقال لا نسلم
ان حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء ليس اولى فان الخلاء بعد متشابه نعم والتعدد لمر

٢١

العالم وحصل بعض الاجسام في بعض جوانبه لما بين ذلك الجسم وبين بعض الجوانب من منافرة او ملائمة بسبب قرب الجسم او بعده من ذلك الجانب فان القرب يقتضي حصوله في الوسط وفيه نظر **فاكر** وعرض في **اقول** لما فرغ من ادلة القائلين بان المكان هو السطح شرع في ادلة القائلين ببطلانه وهي ثلاثة الاول لو كان المكان هو السطح لزم تسلسل الاجسام والتالي باطل بيان الشرطية ان السطح الذي جعل مكانا لا بد له من جسم يقوم ذلك السطح به وكل جسم هو محتاج الى المكان فيكون ذلك الجسم ايضا محتاجا الى مكان فلو كان مكانه سطحا آخر افتقر ذلك السطح الى جسم آخر وذلك الجسم الى سطح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل وفيه التسلسل لجواز الانتهاء الى جسم لا مكان له كالفلك الاعظم عند ارسطو واصحابه الثاني لو كان المكان هو السطح المحيط بالجسم لكانت الحركة مفارقة سطح متوجها الى سطح آخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف عند جريان الماء عليه متحركا والحس يكذبه فان قيل السكون عبارة عن بقاء نسبة الجسم ونسبة سائر الاجسام الساكنة بالمحاذاة والاسفل والاعلى والوراء واذا كان كذلك جاز ان يكون الجسم ساكنا مع تبدل السطوح عليه فلا يلزم كون الواقف المفروض متحركا قلنا انا نعلم بالضرورة ان بقاء النسبة معلل بسكون الجسم فيستحيل تعريف السكون بالبقاء الثالث لو كان المكان هو السطح لزم ازدياد المكان وانتقاصه مع بقاء المتمكن بحاله والتالي ظاهر الفساد اما الاول فلان الشمعة المكعبة اذا جعلناها كرة فالسطح المحيط بها اصغر من السطح المحيط بها عندما كانت مكعبة اذ الدائرة اوسع الاشكال فقد ازداد المكان مع ان المتمكن بحاله واما الثاني فعندما اذا كعبت الكرة **فاكر** والبدلان في **اقول** هذان دليلان استدل بهما المتكلمون على امكان وقوع الخلاء وتقريرهما اقول هب ان

عبارة عن جم

يعني انه يحصل الاول ثانيا والثاني اولا ... تكعبت

انا اذا وضعنا سطحا املس على الهيئات فيه على سطح آخر مثله بحيث لا يتخللهما ثالث فيمكننا ان نرفع السطح الاعلى من الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة لان الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع من السطح الاسفل وبقي الجزء الثاني ملاقيا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك في اجزاء السطح الاعلى والحس يكذبه لا يقال كما في الوبر في المنطبقة على الارض بحيث يرتفع بعض جوانبها دون البعض ولا تفكك لانا نقول يمكن ان نفرض الكلام فيما لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد او غيره واذا ثبت امكان الارتفاع دفعة فاذا ارتفع لزم خلو الوسط عن الجسم في اول حال الارتفاع اذ لو كان هناك جسم فاما ان يقال انه كان فيما بينهما او انتقل اليه والاول محال اذ الغرض عدم التخلل بغير الثاني وهو اما ان يكون من الجوانب وهو خلاف الغرض واما من الجوانب بان يمر على الطرف فهو محال بالضرورة او بعد من الجوانب اما ان يقال انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط وانه حين ما يكون في الطرف لا يكون في الوسط والاول باطل والا لزم حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في اكثر من حيز واحد يتعين الثاني وهو ان يكون الوسط خاليا عن الجسم عند الحصول في الطرف الآخر واعلم ان هذا الدليل انما يتمشى على مذهب الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين فيمكن ان يخلق الفاعل المختار في الوسط جسما عقيب الارتفاع **فاكر** ولو لم يكن خلاء في **اقول** هذا هو الدليل الثاني على امكان وقوع الخلاء وتقريره لو لم يكن الخلاء موجودا لا امتنعت حركة الاجسام والتالي ظاهر الفساد بيان الشرطية ان الجسم اذا تحرك الى مكان فلا بد من ان ينتقل الجسم الذي كان في ذلك المكان الى مكان آخر اولا والثاني لا يسلم احد بتداخل الجسمين والاول لا بد من ان ينتقل الى مكان هذا الجسم المنتقل الى مكان آخر اولا فان

لا امتنعت

كان الاول يلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل واحد من الجسمين عن مكانه على
حركة الآخر عن مكانه وان كان الثاني يلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من
حركة بقة واحدة حركة جميع السموات والارض وذلك معلوم البطلان ضرورة وهذا
الدليل ايضا لا يستقيم على مذهب المتكلمين لامكان ان يعدم الله تعالى الاجسام
الاحياز المنتقل اليها ويوجد اجساما في المنتقل عنها قوله لا يقال الى آخره اشارة
الى اعتراض ذكره المعلم الاول والى جوابه وتوجيه الاعتراض لئن يقال لم لا يجوز
ان يتحرك الى مكان مملوء والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان آخر ولا يلزم حركة جميع الاجسام
بل يتكاثف الجسم الذي قدامه ويتخلخل الذي خلفه لان المادة قابلة للمقادير
المختلفة فيخلع مقدارا الكبر ويلبس الصغر وبالعكس وتقرير الجواب لئن زوال
مقدار ما بالتخلخل وحصول آخر بالتكاثف مبني على وجود الهيولى وهو ممنوع
وكذا مبني على كون المقدار عرضا لما تقدم من استحالة التخلخل والتكاثف في الجوهر
وعرضية المقدار ممنوعة على ما تقدم باب الفصل الثالث في الكيف
اتفق العلماء على ان الكيف جنس لانواع اربعة والتعويل في انحصاره فيها على
الاستقراء لعدم وجدان دليل قطعي يدل على الحصر وقد ذكر الشيخ في الشفاء لبيانه
وجوها اجودها ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات كالتربيع والتثليث
اولا والثاني اما ان يكون محسوسة باحدى الحواس كالحمرة والصفرة اولا والثاني
اما ان يكون استعدادا نحو الكمالات او نقايضها كالمصحاحية والممراضية اولا بل نفس
الكمالات والنقايض كالصحة والمرض والاول الكيفيات الاستعدادية والثاني
هو الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس ولقائل ان يقول حاصل

هذا التقسيم يرجع الى ان كل كيفية غير مختصة بالكمية ولا محسوسة اذا لم يكن استعدادا فهي
من الكيفيات النفسانية وهو ممنوع ثم اعلم ان الكيفيات المحسوسة اما ان يكون
راسخة كحمرة الدم او غير راسخة كحمرة الخجل والاول يسمى بالانفعاليات والثاني
بالانفعالات وسبب التسمية وجهان احدهما ان الحواس ينفعل عنها اولا وانما اعتبر
بالاولية ليخرج الاشكال فانه يحس بها بسبب اللون وكذا الحركات والعدد لان الحس
ينفعل عنها انفعالا ثانيا والثاني ان حدوث هذه الكيفيات بالشخص او بالنوع تابع
للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال البسائط اما بالشخص فكحلاوة العسل فانها حصلت
من امور انفعلت وتكونت عسلا واما بالنوع فكحرارة النار فان حدوث حرارة النار وان لم
يكن تابعا للمزاج والانفعال اذ لا مزاج للنار لكن من شان نوع الحرارة ان يحدث بالانفعال
المزاجي فان قلت لم لا يجوز ان يكون كل واحدة من الحرارة والبرودة قائمة بالبسائط
لا بالمركبات فلا يكون تابعة للمزاج قلت لانا نجد للمعاجين حرارة وبرودة فوق
التي كانت حاصلة لمفرداتها واما حدوث الشكل فغير تابع للمزاج لا بالنوع ولا بالشخص
واعلم ان كلام المصنف يدل على ان هذين التعليلين يشملان الانفعاليات والانفعالات
وكلام غيره يدل على اختصاصهما بالانفعاليات والسبب في الاختصاص قصر مدة الانفعالات   بالانفعاليات
وسرعة زوالها ولهذا اختص بالانفعالات باب وهي ينقسم الى اول الكيفيات
المحسوسة تنقسم باقسام الحواس الظاهرة الى خمسة اقسام وانما سميت الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة بالكيفيات الاول لان تكيف البسائط اي العناصر بهذه الكيفيات الاربع
قبل تكيفها بسائر الكيفيات ولهذا قيل ان الاستقراء دل على ان الاجسام لا تخلو عن جميع
الكيفيات الا عن هذه الاربع او ما يتبعها فانه قد يوجد الجسم ولا لون فيه ولا رائحة

والطعم ولا يوجد خاليا عن الكيفيات الاولى فان قلت العناصر لا تخلو عن الخفة
والثقل ايضا وليسا من الكيفيات الاولى قلت تكيف البسائط بالحرارة والبرودة
اقدم من تكيفها بما ذكرت اذ الحرارة هي التي تفيد الخفة والبرودة الثقل واما تفسير
ما وليه باتصاف البسائط بها قبل التركيب فليس بشيء كما لا يخفى قال الثاني الى اخره
لما فرغ من ذكر اقسام الكيفيات المحسوسة اجمالا شرع في ذكرها تفصيلا وبدأ بتحقيق
الكيفيات الملموسة لانه لا يخلو جسم عن شيء منها وقد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة ولذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات واعلم ان الحرارة
والبرودة من اظهر الكيفيات المحسوسة وكل ما كان كذلك كان غنيا عن التعريف ولذلك
عن التعريف م
عدل المصنف الى ذكر الخواص ومن خواص الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
وسبب ذلك انها تفيد السخونة والسخونة مقتضية لحمل المصعد والمركب يختلف اجزاؤه
في سرعة الانفعال وبطؤه لان ما كان من الاجزاء الطف كان اقبل للصعود فان الهواء
اقبل له من الماء والماء من الارض فاذا مسته النار حين كان مركبا صعدت الاجزاء اللطيفة
دون الكثيفة فينضم الجزء الهوائي الى الاجزاء الهوائية والارضي الى الاجزاء الارضية فيحصل
من ذلك تفرق المختلفات واجتماع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان
في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتيام واما الذي يكون التيام اجزائه شديدا
فاما ان يكون اللطيف والكثيف متساويين او يغلب احدهما على الآخر فان تساويا
حدث من تأثير الحرارة القوية حركة دورية لذلك المركب اذ اللطيف يطلب الصعود
والكثيف يطلب الهبوط وبسبب التلازم الشديد والالتيام القوي لا يمكن الانفصال
فيجذب الكثيف اللطيف الى اسفل واللطيف الكثيف الى فوق فيحدث الحركة الدورية

كما في الذهب اذا اذيب بالحرارة وان كان احدهما غالبا فان كان الغالب هو الكثيف فان
لم يكن غالبا جدا اثرت النار في تليينه لا في تسييله كالحديد وان كان غالبا جدا لم يقو
على تليينه ايضا كما في الياقوت والطلق وان كان الغالب هو اللطيف يصعد اللطيف
ويستصحب الكثيف ان قويت الحرارة جدا كالذي من الحجر كالنوشادر وبحرارة قوية
وربما يخرج من الكثيف شيء كما ذكره اصحاب التجربة فان قيل لا نسلم ان الحرارة تجمع المتشاكلات
فانها تفرق الماء بالتصعيد وتفرق الحطب وتحرقه قلنا جمع المتشاكلات محسوس وقولكم
انها تفرق الماء بالتصعيد ليس كذلك بل اذا صار جزء من الماء هواء فارق ذلك الجزء
المائي الذي ليس من طبيعته ثم يلزم ان يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد مع
ذلك الهواء واما الحطب فان الاجزاء الارضية فيه متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها
فاذا فرق بين الرطب واليابس عرض هناك تناثر الاجزاء اليابسة قال الاشبه الى اخره
اختلف الحكماء في الحرارة الغريزية والقول الاشبه بالحق ان الحرارة جنس لانواع ثلاثة الاول
الحرارة النارية وهي غير ملائمة للحيوة لان الحيوة لا تتبعها الثاني الحرارة التي في بدن الانسان
الملائمة للحيوة وهي الحرارة الغريزية الثالث الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية فتكون
كل واحدة منها مغايرة للاخرى بالنوع والدليل على ان الحرارة النارية مغايرة للحرارة
الغريزية كون النارية غير ملائمة للحيوة بخلاف الغريزية وعلى انها مغايرة للحرارة الفائضة
من الاجرام السماوية تأثير حر الشمس في عين الاعشى دون حر النار واختلاف الآثار دل
على اختلاف المؤثرات وذهب بعضهم الى ان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر
الحدة بسبب الامتزاج وذلك لان الجزء الناري اذا اختلط بسائر الاجزاء افاد المركب
طبخا واعتدالا وقواما غير بالغ في الكثرة الى حيث تبطل قواه وتحرقه ولا في القلة الى

نمك نوشادر
صح احالة جوة
خالط

إلى حيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فاحصل بسبب ذلك الجزء الناري
منه الاعتدال هو الحوادث الجوية. قال وقد يحدث إلخ أقول التجربة دلت
على أن الحركة من أسباب الحرارة وأنكر صاحب المعتبر حصولها بالحركة وقال لو
كانت الحركة توجب الحرارة لأوجبت الحركات السريعة التي للأفلاك في تسخين العناصر
حتى تصير الكل نارا إذ الحقارة العناصر بالنسبة إلى الأفلاك والتالي باطل وأجيب عنه بمنع
الشرطية لأنها إنما تصدق أن لو كانت حركات الأفلاك تسخن الأفلاك حتى يلزم من تسخنها
سخونة العناصر وليس كذلك لأن الأفلاك غير قابلة للسخونة والحكم كما يعتبر فيه الفاعل
يعتبر فيه القابل أيضا فإذن لا يلزم من حركة الأفلاك سخونة العناصر فإن قلت حركة
الأفلاك توجب حركة العناصر والعناصر قابلة للسخونة فلو كانت الحركة فاعلة سخونة لزم ما
ذكرنا قلنا لا نسلم أن حركة الأفلاك توجب حركة العناصر والذي يدل على خلافه ملاسة
السطح المقعر لفلك القمر والسطح المحدب لكرة النار فلا يلزم من حركة فلك القمر حركة العناصر
قال وأما البرودة إلخ أقول ذهب بعض القدماء إلى أن البرودة عدم الحرارة عما
من شأنه أن يكون حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والإمام أبطل هذا المذهب
بأنه لو كان كذلك لكان الذي ندركه من الجسم البارد إما عدم الحرارة وإما نفس الجسمية والأول
باطل لأن العدم لا يحس به والثاني أيضا باطل وإلا لكان إدراك الجسم حين صيرورته حارا إدراكا
للبرودة لأن نفس الجسمية لم تتغير فتعين أن تكون البرودة زائدة على نفس الجسمية ووجودية
فيكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل التضاد. قوله وأما الرطوبة فقد اختلفوا فيها واختار
الإمام أنها زائدة عبارة عن البلة المقتضية لسهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة
انفصاله عنه فعلى هذا لا يكون الهواء رطبا لأنه لا يلتصق بغيره واعترض عليه الشيخ

بأن الرطوبة لو كانت عبارة عن ذلك للزم أن يكون العسل والدهن أرطب من الماء لأنهما
أشد التصاقا منه وأجاب عنه الإمام بأن الرطوبة ليست عبارة عما يقتضي سهولة الالتصاق
فقط بل عنه وعما يقتضي سهولة الانفصال أيضا ولا شك أن انفصال الماء عما يلتصق به أسهل
من انفصال العسل وإلى هذا الجواب والاعتراض أشار بقوله لا يقال فيكون العسل
أرطب إلخ وذهب الحكماء إلى أن الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول التشكل وسهولة
تركه واعترض عليه بأنه يلزم منه كون النار أرطب العناصر لكونها أقبل للأشكال الغريبة
لأنها ألطف وذلك مما لم يقل به أحد والحق أن هذا النزاع إنما هو في أمر لفظي لأن
هذين الأمرين أعني سهولة قبول الانفصال والالتصاق وسهولة قبول التشكل
وتركها كل واحد منهما معلوم بالضرورة والنزاع إنما وقع في أن المسمى بلفظ الرطوبة أي الأمرين
هو واعلم أن الرطوبة غير السيلان فإن السيلان عبارة عن أجسام متفاصلة
في نفس الأمر متصلة عند الحس يدفع بعضها بعضا فيحصل الحركة بواسطة
التدافع وقد يحصل هذا المعنى في الأجسام اليابسة كالتراب والرمل ولا رطوبة
هناك فيدل على التغاير. قال واليبوسة إلخ أقول اليبوسة مقابلة الرطوبة على
كلا الرأيين فعلى رأي الإمام عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق
والانفصال وعلى رأي الشيخ عبارة عن كيفية بها يعسر التشكل بالأشكال الغريبة
وعسر الترك بها والتقابل بينهما تقابل التضاد اللهم إلا إذا فسر الرطوبة بكيفية لأجلها
الاتصال والانفصال أو لأجلها قبول الأشكال وتركها واليبوسة بكيفية يمنع ذلك
فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ضرورة أن الرطوبة عدمية على هذا التفسير وفي تعريف
اليبوسة على مذهب الشيخ نظر لصدقه على الصلابة. قال وأما اللين إلخ أقول

الخفة قوة يحس محلها بواسطتها مدافعة صاعدة اي عن المركز كما يحس
في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا او الثقل وهو قوة يحس بها من محلها مدافعة
هابطة اي الى المركز كما في الحجر المسكن في الجو قسرا وبعبارة اخرى الثقل قوة طبيعية
يتحرك بها الجسم الى الوسط اعني مركز العالم جبرا والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم
عن الوسط ثم لها اي المدافعة اسماء يسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل
لا يوجد في الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لان المدافعة اما ان تكون عن الحيز او
الى الحيز وكلاهما باطل لاستلزام الاول كون الشيء مطلوبا ومهروبا بالطبع والثاني
تحصيل الحاصل لا يقال اذا وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة مع كونه
اما في حيزه الطبيعي لان الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على
مركز العالم والحق انه على ثلاثة اقسام نفساني وطبيعي وقسري لان انبعاثه اما ان يكون
من نفس الجسم او من تأثير غيره فيه والثاني هو القسري والاول اما ان يكون
ارادينا وهو النفساني اولا وهو الطبيعي كالحجر المنحدر من فوق وقد يجتمع الميلان
الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبيعيا والآخر قسريا او كان احدهما طبيعيا والآخر
نفسانيا فالاول كما في الحجر المرمي الى اسفل فان حركته اسرع الى اسفل مما
اذا تحرك بطبعه الى اسفل فدل على ان فيه ميلين والثاني كما في الانسان المنحدر
فانه قد اجتمع فيه ميل طبيعي وارادي اما الارادي فظ واما الطبيعي فلان الانحدار
اسهل عليه من الصعود واما جواز اجتماع ميلين مختلفين الى مختلفين ففيه على جهتين صح
ان الميل مفسر بنفس المدافعة او مفسر بقوة توجب المدافعة اعني مبدأ المدافعة
وعلتها فان فسر بالاول امتنع اجتماعها الى جهتين لان المدافعة الى الشيء وعنه

واحدة صح لا يجتمعان وان فسر بالثاني جاز اجتماعهما لانا نجد حال الحجرين المرميين متفاوتين في سير احدهما في
مسافة واحدة بقوة مختلفة في سرعة الحركة وبطؤها اذا كان احدهما اصغر والآخر اكبر فذلك عاصر
ذلك ان في الحجر الكبير مع الميل القسري ميلا طبيعيا الى جهة مدافعة يمنعه عن سرعة الحركة ومن
شانه ان يحدث المدافعة بالفعل اذا زال العائق وان كان مغلوبا حال وجود العائق فاك
والصلابة الخ اقول الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدمها فيكون بينهما
تقابل العدم والملكة وقد تفسر الصلابة بكيفية تقتضي ممانعة الغامز واللين بكيفية تقتضي
عدم الممانعة فيكون بينهما تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء التي في
ظاهر الجسم والمراد باستواء وضع الاجزاء ان كلها باسرها على سمت واحد بحيث لا
يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عبارة عن اختلاف وضع تلك الاجزاء فعلى هذا
يكونان من مقولة الوضع لا يقال ان هذا التعريف انما يستقيم على راي المتكلمين
بوجودها صح لا على راي الحكماء لان الحكماء وان لم يقولوا بوجود الاجزاء بالفعل لكن قالوا بالقوة ولذا
كان الجسم بحاله اذا فرض اجزاؤه كانت مستوية كما في الاملس والا كان خشنا
واما اذا فسر الملاسة بكيفية تابعة لاستواء الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة لاختلافها
كانتا من مقولة الكيف قال الثالث الخ اقول ذهب الاوائل الى ان المبصرات اثنان
هي اللون والضوء وما عداهما انما يبصر بواسطتهما اما الالوان فاظهر المحسوسات فحقيقة
وجودها مستغنية عن تعريفها واثباتها بالدليل ومن القدماء من زعم انه لا حقيقة
للالوان اصلا وقال ان البياض ليس في نفسه كيفية وجودية وانما هو امر يتخيل
الحس عند امتزاج الهواء مع الاجسام الشفافة المتصغرة الاجزاء كما في الثلج والبلور
المسحوق وزبد الماء واما السواد فانما يتخيل لعدم غور الضوء في الجسم لكثافته
سوي ثلج
وانزلاج اجزائه

وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت اختلاط الهواء، واجاب المحققون
بان ما ذكرتم من امتزاج الهواء وعدم غور الضوء قد يكون سببا لظهورهما
وتخيلهما وغاية ما في الباب ان يكون السواد والبياض الحاصلان بذلك السبب لا
يكونان حقيقيين ولا يلزم من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجودهما مطلقا والدليل
يدل على خلاف ذلك انا نحس البياض فيما لا ينفعل مما ذكرتم من سببيه امتزاج الهواء
كالبيض المسلوق والدواء المسمى بلبن العذراء، اما البيض فانه اذا سلق صار
بياضه الشفاف ابيض وليس ذلك لان النار احدثت فيه هوائية لان بياضه
لو كان بسبب ذلك لوجب ان يكون بعد الطبخ اخف واللازم باطل لانه بعد الطبخ
اثقل مما كان قبله واما لبن العذراء فلانه يجف بعد الابيضاض وقبل الابيضاض
لا يجف ولو كان سبب الابيضاض مخالطة الاجزاء الهوائية للاجزاء المائية
لما جف بعد الابيضاض فدل ذلك على ان الاجزاء الهوائية بعد الابيضاض
اقل واضعف واعلم ان منهم من سلم ان السواد لون حقيقي دون البياض
وفرق بينهما بان السواد لا ينسلخ عن الجسم البتة والبياض قابل للالوان كلها
والقابل لكلها يكون عاريا عن كلها قال والمشهور انه اول من الناس من
ظن ان اللون الحقيقي ليس الا السواد والبياض وما عداهما انما يحصل من تركيبهما
ومنهم من زعم ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والصفرة والحمرة
والخضرة وجعل البواقي مركبة منها والكل محتمل لانه قد علم بالتجربة ان الاجسام
مختلفة اذا سحقت جدا وخلطت ظهرت منها من المختلطات الوان مختلفة
فمن المحتمل ان يكون سائر الالوان كذلك لكن البصر لعجزه عن التمييز يظنها

الوانا مختلفة وقد وقع في كلام الشيخ ان الالوان معدومة في الظلمة ثم تتجدد في الاضاءة
لانها غير مرئية في الظلمة فعدم الرؤية اما لعدمها وهو المطلوب او لكون الظلمة مانعة عن الرؤية
وهو باطل لان الظلمة عدمي والعدم لا يكون مانعا وتوجيه الجواب منع الحصر لان هنا
قسما آخر وهو ان يكون الابصار مشروطا بالاضاءة فيكون عدم الرؤية لعدم شرطها [illegible]
على وجود الالوان اشتداد بعضها وضعف بعضها ويحتمل ان يكون سبب ذلك ان الالوان
اذا لم تخالطها ما يخالفها بل تبقى صرفة كانت شديدة واذا اختلطت الاجزاء السود مثلا بالاجزاء
البيض اختلاطا لا يتميز بعضها عن بعض في الحس فترى هذا الاسود على خلاف من الاسود الذي
لم تخالطه لون آخر ولما كانت مراتب الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة شبه البياض وضعفه
كثيرة قال واما الاضواء الى اقول الضوء من الكيفيات المحسوسة وهي مغايرة للون
وقد يتوهم انه كمال للشفاف من حيث هو شفاف وذهب بعض القدماء الى ان الاضواء
اجسام شفافة تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم
اما الصغرى فلانا نشاهد انحدارها من الشمس والانعكاس عن ملاقاة الى غيره ولا معنى للحركة
الا ذلك واما الكبرى فظاهرة لاستحالة الانتقال على الاعراض واجيب بالمنع والمعارضة
اما المنع فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الضوء متحرك والانحدار ممنوع فان المضيء لما كان
عاليا سبق الى الوهم انحدار الضوء عنه وليس كذلك بل المقابل للمضيء يتكيف
بالضوء ويكون الانعكاس حركة ممنوع ايضا بل هو التكيف المذكور واما المعارضة فمن
وجهين احدهما انها لو كانت اجساما متحركة لكانت حركتها اما طبيعية او قسرية او
ارادية والاخيرتان باطلتان بالضرورة والثاني يستلزم [illegible] حركتها الى جهة واحدة فكانت الاستضاءة مختصة بالجهة التي يتحرك اليها الضوء بالطبع

كذلك والوجه الثاني هو ان الاضواء لو كانت اجساما لا تخلو اما ان يكون محسوسة
او غير محسوسة والتالي بط بقسميه اما الشرطية فظاهرة واما كونها محسوسة بطلانه
فلانها لو كانت محسوسة لكانت ساترة لما تحتها لان كل مرئي مانع عن ابصار ما وراءه
كما سيجئ ولو كانت ساترة لزم من ازدياد النور ازدياد الستر والامر بالعكس واما
كونها غير محسوسة فلاستلزام كون الضوء غير محسوس وهو بط بالضرورة وذهب
قوم الى ان الضوء هو اللون وظهوره المطلق ضوء وخفاؤه المطلق ظلمة والمتوسط
منهما ظل والجواب انه قد يحس بالضوء دون اللون كما للبلور اذا كان في
ظلمة ووقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه دون لونه فبطل ذلك على المغايرة والغا وقد صر
ان الضوء قد يوجد في الهواء ولا لون قال ثم الى اقول يريد ان
يشير الى الفرق بين الضياء والنور والشعاع واللمعان والبريق فاعلم ان الاضواء
على قسمين منها ما هو اول ومنها ما هو ثان اما الضوء الاول فهو الحاصل للشيء من
مقابلة المضيء لذاته كالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس وهذا الضوء
ان كان قويا سمي ضياء كما في وسط النهار مثلا وان كان ضعيفا سمي شعاعا واما الضوء
الثاني فهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب الغروب من مقابلة الهواء المستضيء بالشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة
القمر المستضيء بالشمس والضوء الثاني يسمى نورا والظل نوع من الضوء الثاني وهو الحاصل المستضيء به
من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء كالحاصل وقت الاسفار فالنور اعم من الظل واعلم
ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان ضوء القمر لا يسمى نورا وكلام الامام في الملخص
يدل على ان ضوء الشيء اذا كان من غيره يسمى نورا قوله وان لم يحس الى جواب عن سؤال

مقدر وهو ان الهواء لو كان متكيفا بالضوء لوجب ان نحس به حسا كما نحس بالجدار حال
تكيفه بالضوء حسا وليس كذلك وتقرير الجواب ان الهواء له لون ضعيف فلاجل ذلك
تكيف بضوء ضعيف بخلاف الجدار وامثاله ومن جعل السؤال متعلقا بالظل فقد اخطأ اذ
الجواب ح لا يستقيم وصريح لفظ الملخص يدل على ما قررنا واما اللمعان فهو الضوء الذي يترقرق
على الاجسام ويستر لونها وكانه شيء يفيض عنها وهو ان كان من ذات ذلك الشيء كما للشمس
يسمى شعاعا وان لم يكن من ذاته يسمى بريقا كما للمرآة قال الظلمة الى اقول الظلمة بالتفسير
الاول عدمية وبالتفسير الاخر وجودية وقد اعترض على الثاني بانه لو جلس شخص في غار مظلم وخارج
الغار جماعة اوقدوا نارا فان القاعد في الغار يراهم وهم لا يرونه فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لمنعه
لكانت مانعة عن الابصار من في الغار عن ابصارهم كما منعتهم عن ابصاره وللقائل ان يقول يمنع بالمرئي
الملازمة بان كا نعم الظلمة مشروطة باحاطتها لا بالمرئي فلا يلزم ما ذكرتم قال الرابع الى
اقول الكيفية المسموعة قسمان الصوت والحرف وكل منهما لجلائه ماهيته غني عن التعريف
وقد عرف الصوت باصطكاك الاجسام الصلبة ورد بان الاصطكاك مماسة والصوت
ليس كذلك واما الحروف فقد ذكر المصنف ان الكيفيات تعرض للاصوات فتميز تلك الكيفيات
بعض الاصوات عن بعض آخر في الثقل والخفة فان بعض الاصوات التي عرضها الحروف خفيف
وبعضها ثقيل وبعضها اخف وبعضها اثقل واحترز بهذا القيد اعني قوله في الخفة والثقل عن
كون الصوت طيبا وغير طيب فان الطيب كيفية تعرض للصوت وتميزه عن صوت آخر لكن لا الصوت
في الثقل والخفة واما طوله وقصره فقد خرجا عن التعريف بالكيفيات وقال الشيخ الحروف هيئة
عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد
الاخير عن الطول والقصر والطيب فانها ليست مسموعة اما الاولان فلانهما من الكميات

واما الطبيعي فلانه مناسب بعض اجزاء الصوت الى بعض تناسبا ملائما للطبع السليم وهو
ليس بمسموع بل معقول والحروف ينقسم الى مصوتة وهي حروف المد واللين
اذا كانت حركة ما قبلها من جنسها والى صامتة وهي ما عداها وسمع الصامت ايضا قال
والمشهور اقول ليس المراد ان الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بالمتموج م
بل يعني به حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون ثم
التموج يحدث باحد الامرين قرع عنيف او قلع عنيف والقرع امساس عنيف
قارع ومقروع والقلع تفريق عنيف للجسم الثقيل والمشهور ان الاحساس بالصوت وادراكه
يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل المصنف عليه بوجوه احدها
ان الصوت يميل من جانب الى جانب آخر عند هبوب الرياح فقد يؤذن المؤذن في تكلم
جهة ويسمع صوته في جهة اخرى الوجه الثاني انا نشاهد ضرب الخشب بالفأس من بعيد
ونتأخر سماع الصوت ويتخلل الصمت وصول الهواء المتموج الى الاذن فلولم يتوقف
على ذلك لسمعنا الصوت حال مشاهدة الضرب الوجه الثالث انه من اتخذ انبوبة
ووضع احد طرفيها على فمه والطرف الآخر على صماخ غيره وتكلم فيها بصوت سمعه ذلك
الانسان دون غيره من الحاضرين لان الهواء انما وصل الى صماخه دون صماخ غيره
واعلم ان الحاصل من هذه الوجوه راجع الى امر واحد وهو انه متى حصل الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ يحس به ومتى لم يتصل لم يحس به وهو الدوران وانه
غير قاطع لكن يفيد غلبة الظن قال وانه محسوس الى اقول ذهب قوم الى ان الصوت ولهذا قال المصنف انه السبب لا الكونه ٩ سيد
لا وجود له في الخارج بل انما يحس به حال وصول الهواء الى الصماخ وقال المحققون انه
موجود في الخارج قبل وصوله اليه وحال كونه محسوسا لنا وذلك لانا ندرك جهته عند الصماخ م
السماع ولولا وجوده في الخارج لما كان

140

كذلك كمال الذوق واللمس

لا للملكي كما في الذوق واللمس لما لم يحصلا الا عند المماسة لم ندرك جهتهما واعلم
ان تموج الهواء قد يقاومه جسم من جدار املس ونحوه عن النفوذ فينصرف عن ذلك
الجسم الى جهته الاولى على مثل ذلك الشكل فيحصل صوت آخر من هذا التموج الثاني ويسمى لحيلولة محدث
هذا الصوت بالصدى قال الخامس الى اقول المشهور ان الطعوم تسعة وذلك
لان الجسم الحامل للطعم اما لطيف او كثيف او معتدل والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او
البرودة او المعتدل بينهما على ما ذكره المصنف وهو ظاهر وقيل اصولها اربعة الحلاوة
والمرارة والحموضة والملوحة وما عداها مركب منها وقد يطلق التفه على ما لا يكون له
طعم حقيقة وعلى ما لا طعم له في الحس وهو الذي له طعم في نفسه الا انه لشدة تكاثفه لا
يتحلل منه اجزاء تخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه
بطعم كالنحاس والحديد وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فالاول كاجتماع المرارة
والقبض في الحضض وهو دواء معروف والثاني كاجتماع المرارة والحرافة والقبض في
الباذنجان واعلم ان القبض والعفوصة يتقاربان لكن القابض يقبض ظاهر اللسان
فقط والعفص يقبض الظاهر والباطن قال السادس الى اقول المشمومات هي
هي الروائح وليس لانواعها اسماء مخصوصة الا من وجهين احدهما من جهة الموافقة
والمخالفة كما يقال رائحة طيبة او منتنة والثاني ان يشتق لها من الطعوم المقارنة
لها اسم فيقال رائحة حلوة او حامضة ثم قيل سبب الاحساس بالروائح ان الهواء
يتكيف بنوع منها فيصل الى الخيشوم وقيل انه يتحلل عن ذي الرائحة اجزاء لطيفة
يختلط بها الهواء فيصل الى الخيشوم فسبب الاحساس هو وصول الهواء المختلط بتلك
الاجزاء قال واما القسم الثاني الى اقول لما فرغ من الكيفيات المحسوسة
واقسامها شرع في الكيفيات

المختصة بذوات الانفس وهي تنقسم الى اصناف كالحيوة وما يتوقف عليها كالصحة
والمرض والادراك وما يتوقف على الادراك كالقدرة والارادة وهذه الكيفيات
ان كانت راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان
الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص قد تكون حالا وملكة باعتبارين كالكتابة فانها
في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت صارت ملكة قوله وسانبه الى بيان هذه الكيفيات
في مباحث الاول في الحيوة وانما بدأ بها لتقدمها على ما عداها من الاقسام وهي عبارة عن
قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى والمراد بالاعتدال النوعي
هو الاعتدال الذي يليق بكل نوع من انواع الحيوان فان لكل نوع منه مزاجا هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقوله تفيض عنها سائر القوى احتراز عن القوى الاخر كقوة
الابصار والسمع وغيرهما من قوى الحس والحركة فعلى هذا تكون الحيوة معنى زائدا على
اعتدال المزاج وقوى الحس والحركة به تستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة وقال بعضهم
انها عبارة عن قوى الحس والحركة واحتج ابو علي في القانون على انها مغايرة لقوة الحس
والحركة ولقوة التغذية التي هي من القوى النباتية بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة
للاجتماع والتركيب وليست المزاج لتاخره عن الاجتماع ولا قوة الحس والحركة لان العضو
المفلوج ليس له حس وحركة ولا قوة التغذية لوجهين الاول ان قوة التغذية قد تبطل مع
بقاء العضو حيا كما في العضو الذابل الذي في بعض طرفيه لا صلبه والثاني ان القوة
الغاذية موجودة في النبات مع عدم الحيوة فيه والى اشار بقوله والنبات بعكسه اي
بعكس العضو الذابل واجاب عنه الامام بانا قلنا لم لا يجوز ان تكون عبارة عن قوة
الحس والحركة او عن قوة التغذية قوله لعدم قوة الحس والحركة في المفلوج وعدم قوة

هلكه وان لم تكن راسخة سميت صح

٧٢

التغذية في الذابل قلنا لا نسلم عدمهما غاية ما في الباب انه لا تظهر افعال قوة الحس في المفلوج
وقوة التغذية في الذابل وعدم الفعل لا يدل على عدم القوة لجواز ان يكون لمانع اذ
منع القوة عن الفعل لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل فحيث لا فعل فلا قوة لانا نقول لا نسلم
ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عبارة عما له صلاحية التاثير سواء كان بالفعل او لا وان
سلم فانما يلزم منه ان لا يطلق القوة على ما ذكرنا من العضو المفلوج والذابل ولا يلزم منه
عدم المؤثر فحينئذ جاز ان تكون الحيوة ما يوجب الحس او التغذية مع تخلفهما عنها لمانع وتشكل
في معنى قوله لا عدمه اي لا يلزم ان مطلق عدم القوة لان عدم اطلاق القوة اعم من اطلاق
عدم القوة وهو ركيك لفظا ومعنى اما لفظا فلعود ضمير المذكر الى المؤنث واما معنى
فلانه اذا جعل القوة عبارة عما يؤثر بالفعل بحيث لا يوجد ما بالفعل يكون القوة معدومة
سواء اطلق عدم القوة او لا وح لا يتم الجواب قوله وبان علامة النبات اشار بهذا
لانه لا يتيسر منه عدم القوة لانها على ذلك التقدير تصير معدومة قطعا
الجواب عن قوله والنبات بعكسه وتوجيهه لم لا يجوز ان يكون الحيوة هي قوة التغذية
قوله الغاذية موجودة في النبات قلنا ان اريد به غاذية الحيوان فممنوع لجواز اختلافهما
بالذات اي بالحقيقة وان اريد به غاذية النبات فمسلم ولا يفيد المطلوب قال
وشرطها اقول ذهب الحكماء والمتكلمون من المعتزلة الى ان البنية الصالحة شرط لوجود
الحيوة وذهب الاشاعرة الى خلافه والمتكلمون فسروا البنية الصالحة بمجموع جواهر
فردة لا يمكن ان يكون الحيوان من اقل منها والفلاسفة بالمركب من الطبائع الاربع احتج اصحابنا
بانه لو وجب ان تقوم الحيوة بجسم هذا شانه لا يخلو اما ان يكون واحدا او متعددا فان
كانت واحدة فلا يخلو من ان تقوم بالمجموع اي بكل واحد من الاجزاء او بجزء واحد والاول
يستلزم قيام عرض واحد باكثر من محل والثاني كون الحي ذلك الجزء فقط وكلاهما ظاهر
الفساد

فائده صح

اما اذا كانت متعددة رقامت بكل جزء حيوة فلا يخفى ان يكون قيام كل جزء منها بجزء
من الحنية تعشر وطأ بقيام الجزء الاخر منها اولا والاول لا يخفى لانه ان ينعكس لزم البرقد
والالزم الترجيح من غير مرجح لتماثل الاجزاء والثاني مسلم بلحوظ لجواز قيام الحيوة
في جزء واحد من البنية وهو ليس مركبا من الطبايع ولا من الاجزاء والمصنف اما
اهمل بعض الاقسام التي ذكرناها الظهور فسادها وفيه نظر لجواز ان يكون قيام الحيوة الواحدة
بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم حصول عرض في اكثر من محل واحد ما صحيحه هذا الدليل
نقيض احساس قيام الحيوة بالبنية وهو مما لم يقل به احد اما الموت فهو عدم الحيوة عما من
شانه ان يكون حيا فيكون بينه وبين الحيوة تقابل العدم والملكة وقيل هو كيفية وجودية
مضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ووجه الاستدلال ان المراد من خلق الحيوة ايجادها
فيكون المراد من خلق الموت ايضا هو الايجاد والعدم لا يوجد وجوابه لانم ان المراد
بالخلق هو الايجاد لجواز ان يراد به التقدير كقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير بالنقل
عن المفسرين والمقدر جاز ان يكون عدما قال الثاني اقول هذا هو البحث الكلي
من ابحاث الكيفيات النفسانية وهو في الادراكات وهي تنقسم الى الظاهرة وهي
ما يكون بالقوى الظاهرة كالحواس الخمس المذكورة والى الباطنة وهي اما تصورات ان كانت
احكام او تصديقات ان كانت احكاما ثم التصديق على ستة اقسام لانه اما جازم او
غير جازم والاول اما الجازم فاما ان يكون بسبب موجب او لا الثاني هو الحكم او لم يكن
والثاني التقليد والاول لا يخلو من ان يكون متعلقه الخارجي محتملا للنقيض بوجه سواء
احتمله في الواقع او تشكيك المشكك او لا يكون محتملا له بوجه والاول هو الاعتقاد والثاني
هو العلم بمعنى اليقين واما غير الجازم فاما ان يكون متساوي الطرفين وهو الشك او

والراجح هو الظن

يكون احدهما راجحا والمرجوح هو الوهم وفي هذا التقسيم نظر لانه جعل الاعتقاد قسما
للعلم والظن اعم منهما والاعم لا يكون قسما للاخص ويمكن ان يعتذر عنه بان الاعتقاد القسم
غير الاعتقاد الاعم وايضا التقييد بالادراك يخرج من التقسيم الجهل المركب ويمكن
ان يعتذر عنه بانه مندرج تحت الاعتقاد لان الاعتقاد يعم من ان يكون مطابقا او لا فهو
الجهل المركب قال والتصور اقول انما لم يقل حصول صورة المعلوم في شيء ليخرج حصول
السواد في الجسم الاسود فانه لا يسمى علما واعلم ان التصور يطلق على ما يرادف العلم
وعلى ما هو قسيم التصديق وهو اخص من العلم فان اريد به ههنا المعنى الاول فهو خلاف
الظاهر لان تقسيم الادراك الى التصور والتصديق اولا وذكر التصور ثانيا يدل على
ان المراد به قسيم التصديق وان اريد به المعنى الثاني كان التعريف غير مانع لصدقه
على التصديق اللهم الا ان يقصد به التعريف بحصول وجود الصورة على التصور وصدقه
عليه فقط وفي تقسيمه الدليل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور امورا
معدومة لا يجد في الخارج ويحكم عليه بالامتياز عن الغير فلا يكون عدما صرفا ونحكم
عليه ايضا باحكام اخرى ثبوتية كالجوهرية والشمسية وغيرها والمحكوم عليه
بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الشيء للاخر فرع ثبوت ذلك
الاخر لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية والتقدير انه ليس ثابتا في الخارج
فهو اذن في الذهن واعترض الامام على الوجود الذهني بانه يستلزم اجتماع الضدين في
موضوع واحد وذلك لانه لو تحقق الوجود الذهني لزم عند تصور الحرارة والبرودة
وجودهما في الذهن وعند تصور الاستقامة والاستدارة وجودهما اضافة فيلزم ان يكون
الذهن حارا وباردا معا ومستقيما ومستديرا معا اذ لا معنى للحار الا ما حصل فيه

وعلى تقدير احساس العالم بالصانع ... وصوره
التعريف على سواد
الحبشي العالم الكن ... تعلق
الحبشي ...
الصورة

للمرآة وعلى هذا القياس في غيره فيلزم اجتماع الضدين وهو محال والتحقيق فيه أن يقال
إن الحكماء إن قصدوا بالصورة الذهنية صورة تشبه الصورة الموجودة الخارجية كمشابهة
الصورة الحاصلة في المرآة للصورة الخارجية فمحتمل لكونه غير مستبعد وح لا يرد ما
اعترضه الإمام لأن حصول شبه الحرارة لا يوجب كون الذهن حارا وإنما يوجبه
حصول ماهية الحرارة وإن أرادوا بالوجود الذهني ما يشارك الخارجي في تمام
الماهية وهو باطل بوجهين أحدهما أن الصورة الذهنية عرض لكونه حالا في موضوع
وهو الذهن والمتصور أعني الوجود الخارجي قد يكون جوهرا والعرض كيف يشارك
الجوهر في تمام الماهية الثاني أنها لو شاركت الموجود الخارجي في تمام الماهية يلزم
اجتماع المثلين والتالي ظاهر البطلان بيان الشرطية أن الإنسان قد يتصور ذاته
فلو كان هذا التصور هو حصول صورة مساوية لذاته في تمام الماهية لزم اجتماع
المثلين أعني الذاتين قوله لا يقال إلخ إشارة إلى سؤال يرد على هذا الوجه مع
جوابه وتقرير السؤال هو أن يقال لا نسلم اجتماع المثلين لجواز اتحاد العاقل والمعقول
والعقل وح لا يلزم اجتماع المثلين لأن اجتماعهما يستلزم التعدد وحيث لا
تعدد فلا اجتماع والدليل على جواز أن يكون العاقل والمعقول شيئا واحدا هو
أن العاقل هو الذي حضر عنده صورة مجردة والصورة المجردة أعم من أن تكون
مغايرة للعاقل أو يكون نفسه فيكون العاقل أيضا أعم من الذي حضر عنده
ما يغايره أو نفسه ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام فيجوز أن يصدق العاقل بأن يكون
هو نفس المعقول المتصور وإذا اتحد العاقل والمعقول اتحد بالعقل أيضا لأنا
على أن العقل هو وجود صورة المعقول الحاضرة عند العاقل وهو نفس المعقول

بالمعقول

وأما تقرير الجواب فهو أن الاتحاد لا ... محال كما سيجيء والقول بأن الشيء قد يحضر
عند نفسه باطل أيضا لأن حضور الشيء عند نفسه محال ضرورة وجوب التغاير بين الحاضر وما
حضر عنده وح فقد اندفع قولهم لا يلزم من كذب الخاص كذب العام لأنه إنما يلزم أن لو
كان وجود الخاص الآخر ممكنا ليصح وجود العام في صورة وجوده وأما إذا كان هذا
الخاص ممتنعا لزم بالضرورة من كذب الخاص كذب العام إذ لم يتحقق في خاص آخر وقوله
لأن العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة بيان لتقرير السؤال وقوله لأن حضور الشيء
عند نفسه محال شروع في السؤال ومن جعله جوابا عن السؤال فقد أخطأ إلا أن يكون
له أدنى تمييز واعلم أن القول باتحاد العاقل والمعقول ليس قولا باتحاد الاثنين كما
توهمه كثير من الطلبة لأنهم لم يريدوا به أن العاقل والمعقول كانا ذاتين فصارا ذاتا
واحدة بل المراد أن الذات الواحدة عاقلة لنفسها ومعقولة لنفسها لا بصورة أخرى
ولذلك يتحد المدرك والمدرك والإدراك ولا تعدد إلا بالاعتبار والعقل والحق عندي
أنه ليس من شرط كل إدراك أن يكون بصورة ذهنية لأنا نرى أن المدرك للصور الذهنية إنما
يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى وإلا التسلسل ولزم مع ذلك أن يجتمع في المحل
الواحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد فقط وهو محال وكذلك ذات العاقل إنما يعقل
نفسها بعين صورتها التي بها هي هي فائدة وفيه أقوال ذهب بعضهم إلى أن العلم أمر
إضافي لتوقف تصوره على تصور غيره إذ لا يمكننا أن نعقل كون الشيء عالما بدون تصور
معلوم في مقابلته وهو عندهم عبارة عن تعلق خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا
القول لا يجوز أن يكون العلم الواجب علما بمعلومين بل يجب تعدد العلم بتعدد المعلوم
ضرورة تعدد النسبة عند تعدد أحد المنتسبين ولكن تعقل الشيء ذاته مشكل على هذا

الشيخ م

القول لامتناع اضافة الشي الى نفسه لانا نقول ان الذات من حيث هي عاقلة
مغايرة للذات من حيث معقوله لان الاضافة هي المعقول لها يتوقف على تغاير المتضائفين
اللذين هما العاقليه والمعقوليه كما نبيناه فيما سبق علمنا لكن كون الشي عاقلا ومعقولا
يتوقف على نحو التعقل فيلزم الدور وقال مثبتوا الاحوال العلم صفة موجوده
يوجب العالمية والعالمية حال لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم فهو لاء اثبتوا امورا
ثلثة احدها العلم والآخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والثالث التعلق
المنسوب الى العالمية وعلى هذا المذهب لا يلزم تعدد العلم بتعدد المعلومات بل
يجوز ان يكون العلم الواحد متعلقا بالمعلومين او اكثر لان التعلق من لوازمه وتعدد
اللوازم لا يوجب تعدد الملزوم قال وعلى الاول يتفرع على وجود الصور الذهنية
كما ان الاول في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين حلول الصورة الجسمية
في المادة وهو من وجوه الاول ان الصورة الجسمية محسوسة بخلاف العقلية الثاني ان الصور
الجسمانية متمانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع بقاء الشكل
الاول بخلاف الصور العقلية فانها قد تجتمع في نفس واحدة الثالث ان الصورة الجسمانية
لا يحل العظيمة منها في مادة صغيرة بخلاف الصورة العقلية فان النفس قد تعقل السموات
والارض كما تعقل النقطة الرابع ان الصورة الجسمانية تزول عن المادة عند حدوث
ما هو اقوى منها وحدوث الصورة القوية في النفس لا يزيل الضعيفة الفرع الثاني
ان الصورة العقلية الحاصلة في النفس كلية لوجهين احدهما ان المعلوم الصور
كلي وبيانه ان افراد كل طبيعة نوعية مشتركة في تلك الطبيعة ومتمايزة بتلك الخصوصيات
ولا شك ان الطبيعة امر كلي فالصورة الحاصلة منها في العقل يسمى كلية لانها

صورة امر كلي لا انها في نفسها كلية لانها صورة جزئية لاكتنافها بلواحق شخصية في
نفس جزئية فتسميتها بالكلية مجاز الوجه الثاني ان نسبة هذه الصورة العقلية
المطابقة لذلك القدر المشترك الى جميع الافراد بالسوية بمعنى ان اي فرد من افراد
ذلك النوع اذا ادركها النفس مجردا عنه المشخصات كان الحاصل في النفس ما
ذكرناه قال والعلم الى اقول العلم ينقسم الى اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو العلم
بامور متعددة باعتبار شامل لتلك الامور كمن علم مسئلة على التفصيل ثم غفل عنها
ثم سئل عن تلك المسئلة كانه يحضر في ذهنه القدرة على جواب تلك المسئلة وعلمه بالقدرة
على جواب عنها مستلزم العلم بالجواب بها لكن هذا العلم ليس تفصيليا لان التفصيل انما
يحصل عند شروعه في الجواب بذكر اجزائه واحدا بعد واحد واما التفصيل فهو ان يكون
المعلوم حاصلا بحيث يعرف اجزاءه ويميز بعضها عن بعض وينقسم ايضا الى فعلي وانفعالي
اما الفعلي فهو الذي يحصل الاعيان الخارجية كما اذا تصورت شيئا لا وجود لها في الخارج
ففعلته وانما سمي به لان التاثير مستند اليه اما الانفعالي فهو المستفاد من الخارج قال
مسئلة اقول هذه المسئلة في درجات النفس الانسانية بحسب قوتها النظرية ولها مراتب
اربع الاولى استعدادها وتعلقها بالقوة لقبول الصور العقلية حال ما تكون خالية
عن الضروريات والنظريات مثل نفوس الاطفال ويسمى هذه المرتبة بالعقل
الهيولاني تشبيها بالهيولي المستعد للصور المرتبة الثانية ان يحصل لها
العلوم الاولية بواسطة الاحساس بالامور الجزئية فان ادراك الجزئيات سبب
لفيضان تعقلات كلية بديهية من المبدأ وهذه المرتبة يسمى عقلا بالملكة وهو العقل
الذي هو مناط التكليف ولهذا ذهب اكثر المتكلمين الى ان العقل الذي يرتبط

لا يجوز ان يحصل العلم بجميع العلوم دفعة واحدة ... تفصيلا بحيث لا يكون ... معدود ... ٤٣ م

به التكليف من قبيل العلوم وهو العلم بالبديهيات وعند الامام انه غريزه جعلها الله
تعالى للعاقل ومن لوازمها العلوم البديهيه بشرط سلامة الحواس المرتبه الثالثه ان
يحصل تلك البديهيات الامور الكسبيه بحيث يقدر على استحضارها متى شاء ويسمى
عقلا بالفعل المرتبه الرابعه ان يستحضر هذه النظريات بالفعل بحيث يلتفت النفس اليها
ولا يغيب عن النفس ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال فالعالم له
اقول اختلف في تعريف القدره فقيل هي صفه تؤثر على وفق الاراده فالصفه كالجنس
وقوله تؤثر احتراز عن الصفات الانفعاليه وقوله على وفق الاراده احتراز عن القوى الطبيعيه
والاراده ميل النفس الذي يتبع الاعتقاد النفع في تعلق الشي والكراهة عبارة
عن نفرة النفس عن شي عقيب اعتقاد الضرر في ذلك الشي وقيل القدره مبدا الافعال
المختلفه اي قوة يصدر عنها افعال مختلفه وبين التعريفين عموم وخصوص من وجه
لصدقهما على الحيوانيه لكونها مبدا الافعال المختلفه مع الشعور والاراده وقد
يصدق التعريف الاول دون الثاني كما في القوه الفلكيه ان جعلها ذات شعور واراده
لكونها مبدا فعل واحد وهو تحريك الفلك مع الشعور وان لم يجعلها ذات شعور
فهي خارجه عن التعريفين جميعا وقد يصدق التعريف الثاني دون الاول كما في القوة
النباتيه لكونها مبدا الافعال مختلفه كالاحاله والتغذيه والتنمية مع عدم شعور
واراده واما القوه العنصريه ويسمى الطبيعيه فخارجه عن التعريفين لانها قوة
عديمه الشعور يصدر عنها افعال غير مختلفه على نهج واحد كالقوه الحاله في
النار وغيرها من العناصر وقد يعرف الطبيعيه بانها قوة عديمه الشعور حاله
في جسم بسيط هي مبدا قريب لحركاته وسكناته بالذات والمراد بالمبدا القريب

القوة صر

مبدا تغير واسطة قوله وهي غير المزاج اي القدره غير المزاج لان المزاج كيفيه
متوسطه بين الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه اي تستحق بالقياس الى البارد
وتستبرد بالقياس الى الحار وكان من جنس الكيفيات الاربع المحسوسه ولا شي من القدره
كذلك وايضا لو كان من جنسها كان ضعيف تاثيره من جنس تاثيرها وتاثير القدره ليس كذلك
لانه وما يختلف فيكون القدره مغايره للمزاج قال والقوه اقول لما ذكر
القوة الحيوانيه والنباتيه وغيرها اراد تعريف القوه مطلقا وهي مبدا الفعل سواء
كان مع الشعور كالقوه الحيوانيه او من غير شعور كالقوه النباتيه والشيخ عرفها
بانها مبدا التغير من شي في آخر من حيث هو آخر وقد يطلق القوه على امكان الشي مجازا
من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم لان كون الشي مبدا الفعل من لوازمها امكان
حصول الفعل والخلق عبارة عن ملكة اي هيئه راسخه يصدر بها عن النفس افعالها
بسهوله من غير تقدم رويه وفكر والقدره ايضا تشاركه في صدور الافعال عنها لكن
الفرق بينهما ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وليس الخلق كذلك لان اولا
القدرة لما كانت مفسره بالصفه المؤثره مقيدة بالشعور او غير مقيده على اختلاف
الرايين فلو انضم الى القدره القصد الى احد الضدين حصل ذلك الضد واذا انضم
اليها القصد الى الضد الآخر حصل الآخر فجاز ان يتعلق بها الضدان واما الثاني
فلانا نعلم بالضروره ان من كان خلقه يقتضي البخل كان البذل منه عسيرا وقد منع
بعضهم كون نسبة القدرة الى الضدين على السواء لانه اراد بالقدره العلة
التامه المستجمعه لوجود الشرائط وارتفاع الموانع وح يستحيل ان يتعلق بها
الضدان واللازم صدورهما عنه وحصولهما معا وهو مح ولذلك مبني على ما ذكرنا

كون القدرة مع الفعل كما هو مذهب الاشاعرة او قبله كما هو مذهب المعتزلة لان
القدرة ان اريد بها القوة المؤثرة حال استجماعها جميع ما يتوقف عليه الاثر استحال
تاخر الفعل عنها وان اريد بها القوة التي من شانها التاثير اذا انضم اليها الارادة
الجازمة فلا شك انها قبل الفعل واما تعريف المحبة فظاهر واما الرضا فقيل انه ترجع
الى الارادة ورضاء الله تعالى عبارة عن ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأبيد وقال
بعض اصحابنا الرضا عبارة عن ترك الاعتراض والاولى ان يزاد فيه قيد آخر وهو مع
سكون النفس لان ترك الاعتراض قد يكون للخوف واما العزم فهو نوع من الارادة
لان الارادة قد يكون مع عدم سبق تردد وقد يكون مع سبق ذلك فالعزم ارادة جازمة
بعد ان كان صاحبه مترددا فيما يريد قال الرابع اول الصحة والمرض من
الكيفيات النفسانية خلافا لجماعة وانما قال في تعريف الصحة حالة او ملكة ليشمل
قسميها اعني المتغير سريعا والثابت والمرض حال او ملكة يصدر بها الافعال عن موضوعها
غير سليمة ولا واسطة بين الصحة والمرض على هذا الاصطلاح ومن فسر الصحة بسلامة
جميع الافعال والمرض باختلال جميعها يلزمه ثبوت الواسطة بينهما وقد فرق بين الصحة
والمصحاحية والمرض والممراضية بان المصحاح قد يكون صحيحا والممراض قد لا يكون مريضا
واما اللذة والالم فتصورهما بديهي فاستغنى عن تعريفهما وذلك لان كل عاقل يدرك بالاحساس
يدركهما من نفسه ويميز بينهما وبين غيرهما بالضرورة وقال بعضهم اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وفائدة قولهم من حيث هو ملائم
او مناف هو ان الشيء قد يكون ملائما ومنافيا من جهة دون جهة اخرى فادراكه انما
يكون لذة اذا ادرك من جهة كونه ملائما كالمسك فانه ملائم من جهة الرائحة لا من حيث

الطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة قال المصنف في كون اللذة والالم نفس الادراك
نظر لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك هذه الاشياء
الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غير الادراك ويستبعد ان يكون
غير الادراك فاللذة هي مجموع الحالة والادراك او احدهما واذا كان كذلك فالحكم بان
اللذة هي نفس الادراك يحتاج الى برهان وقال ابن زكريا الرازي ان اللذة
عبارة عن دفع الالم فيكون عدمية وهو باطل لان الانسان قد يستلذ بالنظر الى صورة
حسنة لم تخطر بباله ولم يكن على الم من فقدها حتى يقال انه بالنظر اليها يدفع ضرر الاشتياق
وكذلك يستلذ الانسان بادراك مسئلة علمية وبالعثور على مال عظيم من غير طلب
وشوق منه الى احدهما حتى يقال انه بحصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق
قال واما القسم الثالث اي اول ذكره في تعريف هذا النوع من الكيف انها
كيفيات لا تعرض للشيء الا بواسطة الكمية وهي على قسمين احدهما ما يكون عارضا للكميات
وحدها والثاني ما يكون عارضا مركبا من العارض للكم وغيره والاول اما ان يكون مختصا بالكم
المتصل او بالكم المنفصل والاول كالاستقامة والانحناء والاستدارة والانحناء العارضة
للخط وكالشكل العارض للمقدار فانه هيئة حاصلة للمقدار بواسطة احاطة
حد كما في الكرة والدائرة او حدود كما في المربع والثاني كالزوجية والاولية العارضة
للعدد والاول عدد لا يعده الا الواحد كالثلاثة والخمسة والعدد المركب عدد يعده
غير الواحد كالاربعة والستة والثمانية فان الاربعة يعدها اثنان والستة
اثنان وثلاثة والثمانية اثنان واربعة واما القسم الثاني فهو ما يكون مركبا من الكيفيات
العارضة للكميات ومن غيرها كالخلقة فانها مركبة من الشكل واللون باعتبارها

والوكبيرم

يوجب الشعور بالحس والقبح والشكل كيفية عارضة للمقدار واللون ليس كذلك والقائل
ان يقول اللون ايضا عارض للسطح فان الجسم ليس ملونا بل الملون هو سطحه عند
المحققين وقال بعض الشارحين في معنى قوله واما مركبة منها وهو من الكم ومن غيرها انها تكون
عارضة لامر مركب من الكميات وغيرها وقال الخلقة عارضة للمركب من الكم وهو
الشكل ومن الكيف وهو اللون وفساده ظاهر لفظا ومعنى قوله واما التقسيم الرابع
الى فغني عن الشرح قال الفصل الرابع اقول الاعراض النسبية هي ما عدا
الكم والكيف واختلف في هليتها اي في وجودها في الخارج فذهب الحكماء الى انها
موجودة في الاعيان وانكره جمهور المتكلمين وقالوا لا وجود لها الا في الاذهان الا
الاين فانهم وافقوا الحكماء في كونه موجودا في الخارج اما لانه جنس عندهم للحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وهي امور وجودية عندهم وكذا جنسها واما
لانه ليس عندهم نفس النسبة اعني الحصول في المكان بل عبارة عن هيئة يلزمها
ذلك فان قلت فعلى هذا التقدير لا يكون من الاعراض النسبية فلا يستقيم
استثناؤه منها وهو قوله الا الاين قلت لا نسلم انه ليس منها فان الاعراض النسبية
اعم من ان يكون نفس النسبة او معروضها ووجه الاستثناء والحق هو الوجه
الاول لانهم صرحوا ان حصول الشيء في الحيز امر وجودي احتج المتكلمون على ان
الاعراض النسبية غير موجودة في الخارج بانه لو وجدت لزم التسلسل والتالي
باطل بيان الشرطية انها لو كانت موجودة في الخارج لكان لها محل وحلولها في محلها اضافة
اضافة اخرى والكلام في تلك الاضافة كالكلام في الاضافة الاولى فيلزم تسلسل
اضافات غير متناهية وايضا لو وجدت الاضافات لزم كون الباري تع

محلا للحوادث لان كل حادث يحدث فان الله تع موجود معه وللمعية اضافة
حادثة لانها لم يكن موجودة قبل ذلك الوقت فيكون الباري تع محلا للحوادث وهو محال
استدل الحكماء على وجودها في الخارج بان كون السماء فوق الارض اما مجرد اعتبار
عقلي او امر محقق في الخارج والاول باطل لانه امر محقق سواء وجد الفرض والاعتبار او
لم يوجد فتعين ان يكون من الامور الموجودة في الخارج وايضا الفوقية اما معدومة
او موجودة وعلى تقدير وجودها اما ان يكون نفس الجسمية او غيرها والاول باطل
فتعين الثالث اما بطلان الاول فلان الفوقية قد تحصل للشيء بعدما لم يكن حاصلة
وكل ما حصل بعد عدمه لا يكون عدميا واما بطلان الثاني فلان نفس الجسمية ليس
معقولا بالقياس الى غيره والفوقية معقولة بالقياس الى الغير واجيب عنه بالنقض
الاجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الفناء والمضي امرين موجودين في
الخارج لتحققهما سواء وجد الفرض الذهني او لا ولانهما يحصلان للشيء بعدما
لم يكن حاصلين فلو كان ذلك يقتضي الثبوت الخارجي لزم كونهما موجودين في الخارج
وهو محال لاستلزامه قيام الوجودي بالعدمي قال الثاني الاين اقول يسمي المتكلمون
الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد
واما الحركة فعبارة عن حصوله في آنين فصاعدا في مكانين كل آن يكون في مكان
وهو قريب من قول بعضهم الحركة هو الحصول الاول في الحيز الثاني واوضح منها
ما قيل ان الحركة حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر عقيبه من غير
تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من جعل السكون عبارة عن عدم

والا لكان نفي النبي عدميا صح

حاصلا صح

الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في
جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون معا وهو مبني على تفسير السكون لانه
ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لكونه
غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان
في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في اول زمان
الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون لا نوعا منه وقال الحكماء الخ اقول
بيان هذا التعريف يتوقف على تقرير مقدمتين الاولى ان الجسم اذا كان في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما امكان حصوله في ذلك المكان
الآخر والثاني امكان التوجه اليه وهذان الامران اذا حصلا كانا كمالين لكن
التوجه اليه متقدم على الوصول فالتوجه كمال اول والوصول كمال ثان والكمال الاول
يفارق سائر الكمالات بانه لا حقيقة له الا التادي الى الغير والسلوك اليه المقدمة
الثانية ان التادي الى الغير له خاصتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول
وهو الحصول في المكان الآخر ليكون التادي تاديا اليه والى هذه الخاصة اشار بقوله
فيكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن الحصول الثانية ان ذلك التوجه ما دام توجها
الى المطلوب يبقى منه شيء بالقوة والا لكان المتحرك حاصلا بالفعل في ذلك المكان
الآخر فلا يكون ذلك توجها بل وصولا الى الغير هف والى هذه الخاصة اشار بقوله
وذلك التوجه ما دام كذلك الى آخره فتعين بما ذكرنا ان ها هنا امرين يتعلق بالحركة
احدها حصول التوجه الذي هو الكمال الاول والثاني ان لا يكون التادي الى المكان
حاصلا بالفعل فالحركة اذن هو الكمال الاول للجسم الذي بالقوة حاصل في

هوم

في المكان المحيط لا من كل وجه فانها ليست كمالا له في جسميته بل من الجهة التي هو بها
اي بكمه الصغير باعتبار الجسم
بالقوة وهو حصوله الى المكان المتوجه اليه فقوله لما هو بالقوة اي اراد به الجسم
باعتبار حصوله في المكان المحيط قال وحاصله الخ اقول التعريف المذكور
للحركة تفسير ما ذكره قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من
القوة الى الفعل على سبيل التدريج وتحقيقه يتوقف على تقرير مقدمة وهي ان
الموجود اما ان يكون بالقوة من كل وجه او بالفعل من كل وجه او بالقوة من بعض الوجوه
وبالفعل من بعض الوجوه والاول محال والا لكان كونه بالقوة ايضا بالقوة فحاصله — فكونه القوة صح
وغير حاصل والثاني هو الله سبحانه وتعالى والثالث اما ان يكون خروجه من القوة الى
الفعل دفعة وهذا لا حركة فيه او تشمله هذا الخروج يسمى كونا والثاني ان يكون خروجه
على التدريج وهو المسمى بالحركة فالحركة هو الخروج من الفعل الى القوة على سبيل التدريج — الى الفعل صح
كانتقال الجسم من مكان الى مكان آخر ومن كيف الى آخر واعترض عليه بان التدريج
يعرف بالحصول في آن بعد الحصول في آن آخر والآن يعرف بطرف الزمان
والزمان مقدار الحركة فيلزم الدور واجيب بان التدريج اولي التصور لانه — والمذكور نفسه لا تعريف اولي ر اي بديهي التصور
حاصل للحس لم يخطر بباله الآن ولا الزمان فاندفع الدور قال وذلك يقع الخ
اقول اذا قلنا في مقولة كذا حركة فمعناه ان الجسم يتغير من نوع من تلك المقولة
الى نوع آخر منها تغيرا على التدريج والمشهور ان الحركة تقع في اربع مقولات وهي
الكم والكيف والاين والوضع اما الكم فيقع الحركة فيه على وجوه احدها التخلخل والتكاثف
والثاني النمو والذبول والتخلخل الازدياد مقدار الجسم على التدريج من غير
انضمام شيء من الخارج اليه ومن غير ان يتخلله شيء في داخله شيء من الفرج والتكاثف

بوجه

انتقاص مقدار الجسم على التدريج من غير انفصال شيء عنه ومن غير ان يحدث
في باطنه الكثافة والدليل على صحتهما ان الماء اذا جمد يكون له مقدار فاذا ذاب
زاد مقداره وبالعكس وايضا اذا سخن الماء في آنية منسدة الرؤوس فانها تنشق
وليس ذلك الا لان مقدار الماء الذي كان في داخل الآنية ازداد مقداره فانشقت
والنمو عبارة عن ازدياد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم آخر اليه شبيه به مداخلا
في الاجزاء الاصلية موافقا للاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة ولا بد من اعتبار
التناسب ليخرج السمن والذبول انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض
اجزائه الاصلية في الاقطار الثلثة على نسبة واحدة كما للمشايخ وهو عكس الهزال
فان المعتبر ابدا في النمو قيدين اولهما ان يكونا بهما اي بالضم والفصل واما الحركة
في الكيف فكاستحالة العنب من الحاضر الى السواد على التدريج واستحالة الماء من
البرودة الى الحرارة على التدريج وبالعكس ويسمى الحركة في الكيف استحالة واعلم انه
ليس كل انواع الكيف يقبل الحركة فان الزوجية والفردية لا تقبلانها كما ان ... لا تقبل
واما الحركة في الوضع فهي حركة الشيء على نفسه والدليل على وجودها ان الجسم
الذي لا مكان له كالفلك الاعظم او له مكان لكنه لا يخرج عن مكانه كسائر الافلاك
اذا تحرك لا عن مكانه لم يمكن ان يكون حركة مكانية بل انما يتغير نسبة اجزائه على
سبيل التدريج الى امور خارجة عنه ان كان محويا فقط كما في الفلك الاعظم او حاويا ومحويا
كما في سائر الافلاك واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت تلك الهيئة الحاصلة بسببها
وتلك الهيئة هي الوضع لا يقال كل واحد من اجزاء الفلك المحوي متحرك بحركة
مكانية لانا نقول بعد تسليم ان للمتحرك اعتبار آخر وقد وجد متغيرا

عند تغير الاجزاء فهو متحرك وليست في المكان فهي في الوضع اما الحركة في الان فظاهر
والعلم به ضروري عند كل عاقل وهذه الحركة تسمى نقلة ما ولا يكون الا اقول
الحركة لا تقع في الجوهر وقد يتوهم وقوع الحركة في الصورة الجوهرية المتعاقبة وهو
باطل لان حصول الجوهر دفعي الوجود ولا شيء من الحركة دفعي الوجود والكبرى ظاهرة
اما الصغرى فلانه لو كان تدريجيا لكان قابلا للاشتداد والتنقص والتالي باطل
لانه عند الاشتداد والتنقص ان لم يتبدل ذات الصورة كان ذلك تغيرا لا لها
وان تبدلت كان التغير في عوارضها لا في ذاتها وللقائل ان يقول هذا الدليل بعينه
قائم في الكيفيات من غير تفاوت والجواب عنه مستدعي زمانا بسيطا لا يحتمله
هذا المختصر ووجه آخر على امتناع الحركة في الجوهر ان الصورة الزائلة حال انعدامها
عن الجسم يعدم ذلك النوع ويوجد غيره والمتحرك مستمر بقاء ذاته في الحالين
ولا يمكن بقاء ذلك الجسم عند زوال صورته النوعية نعم الماء قد يخلع صورة
ويلبس اخرى وذلك كون وفساد وقوله ولا في سائر المقولات اي ولا تقع الحركة
بالذات في بقية المقولات لانها امور عارضة لغيرها ولا يعقل قيامها بالذات
فان كان معروضاتها قابلة للحركة قبلت هي ايضا تبعا للعرض اذ لو بقيت على حالة
واحدة عند تغير متبوعها لزم استقلالها بنفسها والا فلا وانما ابين ذلك على
التفصيل لان هذا القدر غير كاف لاستفاضة مقولة الوضع ولان فانها نسبتان
هو ان حركة معروضها لا توجب حركتها اما متى فلا حركة فيها لان انتقال الجسم من سنة
جهة الى اخرى انما يقع دفعة لا على سبيل التدريج والا لكان لمتى متى آخر وهو
محال واما الاضافات فتحصل للاشخاص العارضة للشخوص تبعا لها دون الاتوة وفيه

ويمنع حصول الجوهر دفعة ... وسلام ...

لا حركة في الاضافة لانها من الامور التي تقع في آن اما ان يفعل وان ينفعل
فلا لما مر وكثير من المتاخرين جعلوا الحركة فيهما لان التبرد تتوجه الى البرودة
والتسخن الى السخونة فلو انتقل الشيء من التبرد الى التسخن لزم توجه الشيء
الواحد في زمان واحد الى ضدين وهو محال واثبت بعضهم الحركة فيهما بناء على
ان البرهان الذي ذكرناه من ان حركة المعروض توجب حركة العارض
والنصاف ان الشيء قد ينتقل من ان لا يفعل والا ينفعل اليهما على التدريج مثل
السواد فانه غاية التسود والنصاف ان لا ينفعل قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا
يسيرا الى ان يشتد وبالعكس واجيب عن الاول بمنع ان حركة المعروض
توجب حركة العارض مطلقا وعن الثاني بان الحركة ليست فيهما بل في الهيئة
والصورة التي يحصل بعدها الفعل والانفعال وعن الثالث بان الانفعال
اي هو في السرعة وهي كيفية ليست بفعل ولا انفعال واما الملك فما تقدم من ان
حركة المعروض توجب حركة العارض يدل على قبول الحركة وذكر بعض المتاخرين انه
ان جعلناه هيئة احاطة الجسم بغيره المنتقلة بانتقاله كانت الحركة فيه تابعة لحركة
المحيط وان جعلناه عبارة عن نسبة الشيء الى غيره نسبة التملك فلا يكون
فيه حركة لانها مما يقع دفعة قال ولا بد لها امور هذه امور لا بد للمحقق
الحركة منها وهي ما منه الحركة وهو المبداء وما اليه الحركة وهو المنتهى
وما فيه الحركة كالاين والكم والكيف والوضع وما لاجله الحركة وما به الحركة
وهو المحرك كالطبع والقاسر والزمان الذي يقع فيه الحركة والحركة اما واحدة
واما كثيرة فالواحدة اما ان يكون شخصية او نوعية او جنسية اما وحدتها

الشخصية فهو جملة امور ثلثة لا شخص وهو موضوع الحركة اعني المتحرك
وزمان الحركة وما فيه الحركة من الاين والكيف والكم والوضع اما وحدة الموضوع
فلانه لو تعدد لزم قيام العرض الواحد بمحلين او اكثر وهو محال كما مر والظاهر
من كلام المصنف واما وحدة الزمان فلان المتحرك الواحد قد يتحرك في زمانين
الى جهتين في مسافة واحدة و ح يتعدد الحركة بتعدد الزمان والدليل العام
هو انه لو وجدت حركة في زمان ثم وجدت في زمان آخر سواء كانا متصلين او لا
حكم العقل بتغايرهما لان الحركة في الزمان الاول قد انعدمت لاستحالة البقاء عليها
فلو كانت الموجودة في الزمان الثاني هي الموجودة في الزمان الاول لزم اعادة المعدوم
بعينه وهو باطل واما وحدة ما فيه الحركة فلانه يمكن ان يكون المتحرك الواحد يقطع مسافة
بالحركة الاينية وهو في ذلك يتغير ويستحيل في ذلك الزمان بعينه اي بحيث يكون ابتداء هاتين
الحركات وانتهاؤها معا فيكون هناك الموضوع والزمان واحدا ولا يكون الحركة واحدة
والى هذا الوجه اشار بقوله وقد ينتقل ويتغير اي ينتقل المتحرك من مكان الى آخر ويتغير
فعلى هذا يراد بالانتقال الحركة الاينية ويجوز ان يراد به ما هو اعم من الاينية ليكون
افيد واعلم انه اذا اتحد ما ذكر من الامور لزم اتحاد المبداء والمنتهى ايضا بالضرورة واما
وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة اي لا اشتراط في وحدة الحركة وحدة المحرك ولا
يضر تعدده لانا لو فرضنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر فان
الحركة واحدة مع ان المحرك متعدد واعترض عليه بان اثر المحرك الثاني اما ان يكون عين اثر
الاول او غيره والاول باطل لامتناع استناد اثر واحد الى مؤثرين مستقلين فتعين
ان يكون اثر المؤثر الثاني حركة اخرى غير الحركة الاولى و ح لا يكون الحركة متصلة واجيب

والمراد بالعدم انتقال هذا الدليل
على الدليل المتعدد من زمان ح

باختيار القسم الثاني ولا يلزم منه عدم الوحدة لانا نريد بوحدة الحركة اتصالها
وانه لا ول منقطع بالثاني فالاتحاد متحقق فيه ومشوعها الى اقول لما فرغ من
بيان ما يوجب تشخص الحركة شرع في بيان ما يوجب وحدتها النوعية وما يوجب
اختلافها بالنوع والمراد بالوحدة النوعية كثرتها بالعدد مع اتفاق افرادها
افرادها بالحقيقة اما ما يوجب اختلافها بالنوع فهو اختلاف امور ثلاثة مبداء
الحركة ومنتهاها وما فيه الحركة فاذا اختلف احد هذه الامور اختلفت الحركة
ايضا بالنوع اما اختلاف المبداء والمنتهى في الحركة الاينية فكالهبوط وهي الحركة
الى الوسط والصعود وهي الحركة من الوسط فان ما فيه الحركة في الصاعد من السفل
(اي المتحرك) وما اليه فوق وفي الهابطة بالعكس وفي الاستحالة كانتقال الجسم تارة من البياض الى
السواد واخرى من السواد الى البياض واما اختلافها في المبداء فقط كانتقال
الجسم تارة من البياض الى الصفرة الى السواد واخرى من الخضرة الى الصفرة الى النيلية
الى السواد وتعلم من هذا المثال الاختلاف في المنتهى فقط واما اختلاف ما فيه الحركة
كيفية كانت او اينية فكانتقال الجسم تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى السواد
واخرى منه الى الفستقية الى الخضرة الى السواد كوجود حركتين من مبداء معين الى
منتهى معين لكن احديهما بالاستقامة والاخرى بالاستدارة هذه اسباب اختلاف الحركة
بالنوع واما ما يوجب اتحادها بالنوع فهو اتحاد هذه الثلاثة كانتقال جسمين
من مبداء معين الى منتهى معين في مسافة معينة فظهر مما ذكرنا ان المراد بالتنوع
في قوله وتنوعها بتنوع ما فيه هو الاختلاف بالنوع كما هو المتعارف لا اتحادها
بالنوع كما سبق الى بعض الاوهام وكيف يصح هذا مع تمثيله بالصعود والهبوط

الاستحالة
الانتقال من حال
الى حال اخرى ٥

(بالنوع)

المتضادين المختلفين بالنوع قال ولا عبرة الى اقول اختلاف الحركات غير معتبر في اختلاف
الحركات بالماهية اي لا يلزم من اختلاف المحركات بالماهية اختلاف الحركات
فيها لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد فجاز ان يشترك المحركات المختلفة
في حركة واحدة بالنوع ولا يعتبر اختلاف الموضوع ايضا اي لا يلزم من اختلاف الموضوع
اختلافها بالنوع لان الحركة من عوارض الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في
عارض واحد فان البياض الذي في القطن والذي في الثلج مختلفان بالموضوع مع
انهما متفقان بالحقيقة وكذلك لا يلزم من اختلاف الحركات بالزمان اختلافها
بالنوع والماهية اما اولا فلان الازمنة غير مختلفة بالماهية فكيف يكون
تعددها موجبا للاختلاف ما يقع فيها بالماهية ولو قدرنا ان الازمنة متنوعة
اي مختلفة بالماهية الا انها من عوارض الحركة لكونها مقدارا لها واختلاف العوارض
لا يوجب اختلاف المعروض لجواز اشتراك العوارض المختلفة كمشخصات عوارض
الانسان في معروض واحد وحل لفظ الكتاب بسطاهر بما ذكرنا قال واختلافها
الى اقول اختلاف الحركات بالجنس واتحادها به بحسب اختلاف ما فيه الحركة
من المقولات والكيف واتحاده فان احدى الحركتين اذا شاركت الاخرى في
جنس من الكيف وان كانا متحدين بالجنس والا كانتا مختلفين بالجنس فجميع انواع
الحركة في الكيف واحد بالجنس كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد
وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس كالحركة في النمو والحركة في الذبول وعلى هذا
القياس واما النقلة والاستحالة والنمو فمختلفة بالجنس لان الاول واقعة في مقولة الاين والثانية
في الكيف والثالثة في الكم قال (اي الحركة الكيف) وتضادها الى اقول الحركة اما داخلة تحت اجناس

كما ان تشخصات الانسان بالمقدار والسواد
في معروض واحد وهو
الانسان الواحد ٥

مختلفة كالاستحالة والنقلة والنمو وتحت جنس واحد وعلى التقدير الاول لا تضاد
فيها لان التضاد انما يعرض في الانواع لا في الاجناس ولهذا قد يجتمع النقلة مع الاستحالة
والنمو وعلى التقدير الثاني قد يعرض فيها التضاد كحركتي الصعود والهبوط والحركة
من السواد الى البياض ومع العكس لانهما امران وجوديان بينهما غاية التباعد اذا تقرر
هذا فنقول تضاد الحركات ليس من حيث انها حركات والا لم يجتمع حركتان
البتة فله سبب آخر وقد عرفت ان الحركة متعلقة بامور ستة فتضادها بسبب
تضاد بعضها مع بعض وليس تضاد الحركات لتضاد المحركين لما سبق من جواز
اشتراك المختلفات في اثر واحد ولهذا قد يصعد الحجر بالقسر والنار بالطبع مع
اتحاد حركتيهما بالنوع وليس تضادها لتضاد زماني الحركتين لما سبق من ان الزمان
من عوارض الحركة وجاز اشتراك العوارض المختلفة في معروض واحد بالنوع
ولتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض
بالنوع كالجسم الابيض والاسود وليس تضادها لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود
ضد الهبوط مع ان مسافتهما قد يكون واحدة فتعين ان يكون تضاد الحركات لتضاد
مبادئ الحركات ومنتهاها سواء كان المنتهى والمبدأ متضادين بالذات كالحركة
اي ما هما وبالذات
من السواد الى البياض وبالعكس او متضادين بالعرض كالصعود والهبوط
فان السواد والبياض متضادان بالذات
فان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما متضادان لكن لا من حيث انهما
نقطتان فانهما من هذه الحيثية متماثلتان بل من حيث انه عرض لاحدهما
لا تضاد بينهما
المبدائية وللآخر المنتهوية فالتوجه الى هذا الطرف يضاد التوجه الى ذلك
الطرف قوله فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان تعليل لتضاد الصعود والهبوط
وبيان لكون تضاد المبدأ والمنتهى ليس بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون

سبب التضاد هو الحصول في نفس الاطراف قلنا لان ذلك يرفع عموم الحركة في الكلام
في تضاد الحركات الموصوفة. قال وانقساماته اقول الحركة تنقسم بحسب ثلثة
امور احدها انقسامها بحسب انقسام الزمان ضرورة ان الحركة الواقعة
في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وثانيها انقسامها بانقسام المسافة
وهذا انما يكون في الحركة الاينية لان الحركة في نصف المسافة نصف الحركة في كلها
وثالثها انقسامها بحسب انقسام المتحرك لان كل حركة فهي عرض حال في الجسم
المنقسم والحال في المنقسم منقسم ولا بد لكل حركة من قوة قائمة بالجسم
مقتضية لتلك الحركة لان الجسم لو تحرك لذاته لامتنع ان يسكن لان ما بالذات
يبقى ببقاء الذات وبطلان التالي ظ وللقائل ان يعترض عليه بالطبيعة فانها
محركة لذاتها مع انه لا يلزم من دوامها دوام الحركة فان اجيب بان الطبيعة انما
تحرك بشرط زوال حالة ملائمة للجسم كالحجر المخرج من الحيز الطبيعي حتى يكون المحرك
هو الطبيعة مع زوال تلك الحالة الملائمة فللقائل ان يقول اذا جوزتم هذا
فلم لا يجوز ان يكون ذات الجسم ايضا محركة بشرط زوال حالة ملائمة ثم تلك
القوة المحركة ان كانت مستفادة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية وان لم
تكن مستفادة منه فاما ان يكون لتلك القوة شعور بما يصدر عنها من الافعال
او لا يكون لها شعور فان كان الاول سميت الحركة ارادية وان كان الثاني سميت
الحركة طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات الثلاث اما سريعة او بطيئة
والسريعة هي التي تقطع مسافة اطول من مسافة حركة اخرى في مثل زمانها او
في اقصر من زمانها او التي تقطع مثل مسافة حركة اخرى في زمان اقصر من زمانها
والبطيئة بخلاف ذلك

صفة او حال

اذا كان حلوله للذات

قال والبطوء اقول ذهب القائلون بالجزء الى ان السبب في بطوء الحركات
تخلل السكنات واذا خلت الحركة من السكنات كانت في غاية السرعة
واذا تخلل السكنات كانت بطيئة ويختلف البطوء بسبب زيادة السكنات
ونقصانها وهذا ظاهر البطلان من وجهين احدهما ان بطوء الحركات لو
كانت لتخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس
الذي يعدو من اول النهار الى الظهر خمسين فرسخا الى حركات ذلك الفرس في هذا
الوقت كنسبة زيادة حركة الفلك الاعظم على حركات الفرس المذكور لانه يكون في
مقابلة كل سكون من الفرس حركة من الفلك لكن حركة الفلك الاعظم ازيد
من حركات الفرس بالاف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة في
حركات الفرس ايضا ازيد من حركاته بالالاف مرة ولو كان كذلك لما احسسنا
بالحركات القليلة المغمورة خلال تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بالعكس الوجه
الثاني انا اذا غرزنا خشبة في سطح الافق ولا شك انه اذا ارتفعت الشمس من
المشرق وقع لتلك الخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال ينقص الظل الى
غاية ارتفاع الشمس ولا شك ان حركة الظل في الانتقاص اقل من حركة
الشمس في الارتفاع والا لكان مقدار حركة الظل كمقدار حركة الشمس او اكثر مدار
وح لا يخ من ان يكون سبب النقصان تخلل السكنات بين حركات الظل او غيره
والاول باطل لانه لو جاز ان يتحرك الشمس ويسكن الظل ولا ينقص منه شيء
لجاز في حال قطعها الجزء الثاني او الثالث حتى تتم ارتفاع الشمس ولم ينقص
من الظل شيء وفساده ظ فتعين الثاني وهو المط وما نع ان تتم هذه الملازمة

ولما ابطل كون البطوء لتخلل السكنات بين فهو سبب البطوء وموجبه فقال هو في
البطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق شدة وضعفا وفي الحركة القسرية
ممانعة المخروق شدة وضعفا وفي الحركة الارادية ممانعتهما اي ممانعة الطبيعة والمخروق
والطبيعة وذلك عند العقل لم يحتج الى حجة قال والمشهور نفي اقول ذهب
ارسطو ومن تابعه الى انه يجب ان يكون بين كل حركتين مستقيمتين كالحركة
الصاعدة والهابطة سكون والاستدلال عليه يتوقف على مقدمات احدها ان
وصول المتحرك الى طرف المسافة في آن الوجود والثانية انه يجب وجود الميل عند
الوصول والثالثة ان الميل ايضا آني الوجود اما الاولى فلان الوصول هو انطباق طرف
المتحرك على طرف المسافة والطرفان غير منقسمين كما سيجيء فيكون انطباقهما في
آن واما الثانية فلان الميل انما يدافع الجسم الى الحد المعين ليتوصل اليه فهو
اذن علة الوصول وعلة الشيء لا بد ان يكون موجودة عند وجوده واما الثالثة فلما
تقرر من وجود الميل عند حصول الجسم في الحد الذي هو مطلوبه وقد
تقرر ايضا ان حصول الجسم فيه آني فالميل اذن موجود في آن الوصول وكان آنيا
واذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان المتحرك اذا وصل الى حد معين في
آن كان ذا ميل في ذلك الآن ثم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع لا بد وان يكون حركته
بميل آخر هو علة رجوعه عنه حين وقت هذا الميل ايضا يكون في آن وهذا
الآن يجب ان يكون مغايرا لآن وجود الميل الاول والا لزم اجتماع ميلين في الآن الواحد
الى جهتين مختلفتين وهو محال لاقتضاء احدهما التوجه الى الشيء والآخر الرجوع عنه وح اما ان
يكون بين الآنين زمان اولا والثاني محال والا لزم تتالي الآنات المستلزمة للجزء

الذي لا يتجزى فبمعنى الاول وهو ان يكون بينهما زمان والجسم في ذلك الزمان يكون
ساكنا لانه لا يتحرك الى ذلك الحد والا لم يكن وصل اليه ولا عنه والا لكان قبل رجوعه
راجعا ولحبت عن هذه الحجة بوجهين احدهما لانم امتناع اجتماع المثليين في
جهتين فيه وقد مر تقريره في مباحث الثقل والخفة والثاني لانم امتناع تتالي
الآنات وانتفاء الجزء الذي لا يتجزى كما يجيء تقريره قال الثالث في اقول
لفظ المضاف يقال بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف الحقيقي الاول
هو المقول على الماهية التي عرضت لها الاضافة وهو خارج عن غرضنا وعلى
المجموع الحاصل من الاضافة ومعروضها وهو المضاف المشهور ثم للمضاف خواص
احدها ان يكون لكل واحد من المضافين كافيا للآخر في لزوم الوجود ذهنا وخارجا
على معنى انه يستحيل تقدم احدهما على الآخر بل يجب وجودهما معا فان قلت ان
المتقدم الزماني مضاف للمتاخر الزماني مع ان المتقدم لم يوجد بالاعتبار الذي
كان متقدما مع المتاخر قلت ان اضافة المتقدم والمتاخر انما توجدان في الذهن لا
في الخارج وهما حاصلان في الذهن معا الخاصة الثانية وجوب الانعكاس ومعنى
الانعكاس انه يحكم باضافة احد المتضائفين الى الآخر من حيث هو مضاف اليه كما
يحكم باضافة الآخر اليه وكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب اما اذا
اخذ المضاف اليه مجردا عن الاضافة لم يجب الانعكاس فانه اذا قيل الاب اب
للانسان لم ينعكس اي لا يقال الانسان ابن للاب الثالثة ان الاضافة اذا
كانت في احد الطرفين محصلة اي متحققة كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك واذا
كانت في احد الطرفين مطلقة غير مقيدة كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك كالاضافة

٨٥

النصف والضعف فان النصف اذا اخذ نصفا معينا كان مقابلا له الضعف
معينا ايضا واذا اخذ مطلقا كان الضعف ايضا مطلقا لا تحصيل موضوع احدى
الاضافتين فلا يستلزم تحصيل موضوع الاضافة الاخرى لامكان اضافة موضوع
واحد الى موضوعات لا تتناهى فان الراسية اضافة لعضو ما القياس الى ذي الراس
فاذا حصلنا ذلك العضو كهذا الراس لا يلزم منه تعين الشخص الذي له ذلك الراس وكذا
تعين موضوع الابوة لزيد مثلا لا يستلزم تعين ولد يكون موضوعا للبنوة
قال ثم منها الى اقول ههنا ابحاث الاول ان الاضافة اما ان يكون متفقة
في الطرفين كالتماثل والاخوة فان كل واحد من المتماثلين متفقان في حقيقة التماثل
وكل واحد من الاخوين متفقة مع الآخر في الاخوة واما ان يكون مختلفة الطرفين اما محدودا
كالضعف والنصف او غير محدود كالزائد والناقص الثاني اتصاف الاشياء
المضافة بالاضافة المحضة اما ان يحتاج الى صفة حقيقية قائمة بذاته او لا يحتاج اما
الاول فاما ان يحتاج اليها في الجانبين معا كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العاشق
بالعشق لاجل هيئة ادراكية في العاشق هي مبدأ الاضافة واتصاف المعشوق بها لاجل
هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا واما ان يحتاج اليها في احد الجانبين فقط كالعالم
والمعلوم فان العالم لا يضاف الى المعلوم الا بحصول صفة حقيقية فيه وهو العلم ولا
كذلك المعلوم واما الثاني وهو ان لا يحتاج الاتصاف بالاضافة الى صفة حقيقية في كلا
الجانبين بل الى نفس الاضافة فقط كاليمين والشمال فانه ليس في كل واحد منهما صفة
لاجلها صار مضافا الى الآخر الثالث ان الاضافة تعرض سائر المقولات حتى
نفسها والامثلة ظاهرة الرابع ان الاضافات قد يكون اشخاصا وقد يكون انواعا وقد
يكون اجناسا

تبعا لمعروضاتها فان الاضافة معروضها امرا مشخصا كانت الاضافة ايضا كذلك
كالاضافة العارضة لشخص من اشخاص مقولة كالقريب هذا الشخص وان
كان معروضها نوعا كالاضافة العارضة للكيفيات المحسوسة او النوع منها
كانت الاضافة ايضا نوعا وان كان معروضها جنسا كالاضافة العارضة لمطلق
الكيف مثلا كانت الاضافة ايضا جنسا الخامس التضاد للاضافة تابع
لتضاد معروضها فان كان معروضا الاضافة فيهما متضادين كانت الاضافتان
ايضا متضادتين كالاحر والابرد والا فلا كالعظيم والصغير فان العظم والصغر عارضان
للكم ولا تضاد في افراد الكم لان كل عددين اما مقوم للآخر او متقوم به وكل واحد من
المقادير اما قابل للآخر او مقبول له ولو فرض الاتحاد مقدارا في غاية البعد من
الآخر فلا يتحقق التضاد بينهما قال فرع الى اول التقدم لما كان نوعا من
المضاف كان متنوعا عليه وهو منحصر في الاقسام الخمسة المذكورة في المتن
بالاستقراء وقيل تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض قسم سادس اذ
يمتنع ان يكون بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر واجيب بان لا
للاقسام ظ واحب فانه مندرج تحت التقدم الزماني اذ المراد منه كون الشيء
قبل الآخر بحيث لا يجامع القبل البعد وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غيرهما
واعلم ان التقدم بالطبع هو كون المتأخر يمتنع وجوده بدون المتقدم من غير
عكس كتقدم الجزء على الكل وقيل كون المتقدم محتاجا اليه المتأخر غير مؤثر
وهذا اخص من الاول
وكلاهما مستقيم واعلم انه لو ذكر بدل التقدم بالمكان التقدم بالرتبة
لكان اجود ليشمل تقدم الجنس على النوع وتقدم النوع على الجنس لان

كالعظم والصغر

وذلك صح

التقدم بالرتبة هو كون الشيء اقرب من مبدأ معين بالفرض وقد كان يكون
مكانيا كتقدم المأموم اذا ابتدئ من الامام وقد يكون طبعيا كتقدم الجنس على
النوع اذا ابتدئ من الجنس وبالعكس اذا ابتدئ من النوع فانه يوجد النوع
اولا ثم يحلل الى اجزائه فان قلت تقدم الجنس داخل في التقدم الطبعي قلت
اعتبار تقدمه بالطبع غير اعتبار تقدمه بالرتبة والله الموفق الى الصواب

قال الباب الثالث في الجواهر اقول

اقسام الجواهر على مذهب الحكماء منحصرة في الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل
وذلك لان الجوهر لا يخلو من ان يكون محلا لجوهر آخر اولا والاول الهيولى
والثاني لا يخلو من ان يكون حالا في المحل اولا والاول الصورة والثاني لا يخلو من
ان يكون مركبا من الحال والمحل اعني الهيولى والصورة اولا والاول الجسم والثاني
المفارق وهو لا يخلو من ان يتعلق بالبدن تعلق التصرف والتدبير اولا والاول
النفس الانسانية ان تعلق بالانسان والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل
وللقائل ان يقول على هذا التقسيم ان الجسم والنفس الناطقة ليسا حالين في شيء
والجسم محل للاعراض والنفس للصور الجوهرية مع ان شيئا منهما ليس بهيولى ويمكن
ان يجاب عنه بان الجوهر اعم الحال اذا كان محلا للجوهر وهو الهيولى
ح لا يرد النقض المذكور اما الجسم فظ واما النفس فلان الصور الحالة فيها
ليست بجوهر في نفسها وانما الجوهر ما ينسب اليه تلك الصور ويمكن
لانها انما تسبب بجوهر
ان يحصر بوجه آخر وهو ان الجوهر اما متحيز اولا والاول الجسم والثاني اما
جزء منه اولا والاول الهيولى ان كان محلا والصورة ان كان حالا والثاني

هذا انما ... بالذات ... الاعراض ... ان يكون ... على الاعراض انها ...

به صـ

النفس انه تعلق بالجسم والعقل ان لم يتعلق ولا على مذهب المتكلمين فان الجوهر منحصر في قسمين لانه ان لم يقبل القسمة بوجه فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير متحيزة لما مر في الامور العامة وفي تعريف الجوهر الفرد عبارات اشهرها انه المتحيز الذي لا يقبل القسمة اصلا فبالمتحيز خرج الباري تعالى والعرض وبالباقي الجسم ثم قال ومباحث الباب تنحصر في ثلثة فصول ولم يوجد سوى فصلين احدهما في المبادي باب ولواحقها والثاني في المفارقات قال الفصل الاول في الجسم المتاخرون عرفوا الجسم الطبيعي بانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والزاوية القائمة هي الحادثة من قيام خط مستقيم على خط مستقيم بحيث لا يميل الى احد الجانبين هكذا فان مال الى احدهما فالزاوية التي من الجهة التي مال اليها حادة ومن الجهة التي مال عنها منفرجة هكذا والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلاثة بالمتقاطعة على الزوايا القائمة ليكون ما بعد الجوهر في هذا التعريف خاصة للجسم فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد ثلثة والكثر لكن على زوايا غير قائمة وان التقاطع على الزوايا القوائم فمختص بالجسم وقد يظن من ظاهر عبارة المصنف ان القيد المذكور لاخراج السطح عن هذا التعريف وهو خطأ فان السطح عرض فبالجوهر خرج عن التعريف من غير حاجة الى قيد آخر وللقائل ان يقول ان ما بعد الجوهر

بعدم

في

في التعريف خاصة لمطلق الجسم لا الجسم الطبيعي فان التعليمي ايضا يشاركه فيه وانما يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بكون الطبيعي داخلا تحت الجوهر وكون التعليمي داخلا تحت الكم المتصل قال واعترض اقول واعترض بعضهم على هذا التعريف وقال انه ليس حدا للجسم لان كون الجسم الجوهر جنسا له تحته غير معلوم لجواز ان يكون الماهيات التي يصدق عليها اسم الجوهر مختلفة بالحقيقة ومشتركة في هذا اللازم الخارجي وعلى التقدير تسليم جنسية الجوهر ان القابل للابعاد الثلاثة لا يصلح ان يكون فصلا للجسم لانه اما عرض او جوهر فان كان عرضا لم يمكن ان يكون جزءا للجوهر

الجوهر

والا لزم تقوم العرض وان كان جوهرا كان الجنس اعني الجوهر داخلا في الطبيعة وح يكون مشاركا لسائر انواع الجوهر المجرد في الجوهرية وممتازا عنها بفصل آخر والكلام في ذلك الفصل كالكلام فيه فيلزم التسلسل وبهذا الدليل علم ان الجوهر ليس جنسا لما تحته وتقريره ان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول يمتنع ان يكون اعراضا لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض واذا كانت جواهر دخل الجنس في طبيعتها فيفتقر الفصول الى فصول اخر الى غير النهاية وهو محال وللقائل ان يقول لا يلزم من كون الفصول جواهر اندراجها تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس بل جاز ان يكون الجوهر جنسا عرضا للفصول وجنسا للانواع قال وقالت المعتزلة اقول المعتزلة عرفوا الجسم بانه الطويل العريض العميق وقد عرفت فيما سبق الطول

معانم

والعرض والعمق واعترض على هذا التعريف اولاً بانه يدخل فيه الجسم التعليمي
وثانياً بان الامتدادات الثلاث بالفعل لا يصح ان يكون مقومة للجسم لانا
لو اخذنا قطعة من الشمعة وجعلنا طولها شبراً وعرضها اصبعين وعمقها
اصبعاً فاذا جعلناها على غير ذلك الشكل كالمدور وغيره تزول هذه
الامتدادات مع ان جسمية تلك الشمعة لم تتغير فليست هذه مقومة للجسم فان
قلت من عرف الجسم بهذا التعريف انما اراد به التعريف الرسمي لا الحدي
فلا يضر ما ذكرتم قلت الرسم لا يصلح للتعريف الا بالخواص اللازمة ولما
كانت هذه العرضيات مفارقة لما تقدم لم يجز ان يرسم بها الجسم وللقائل ان
يقول المراد من قولهم الجسم هو الطويل العريض العميق ان الجسم ما يمكن
ان يفرض فيه الامتدادات الثلاث لا ما وجد فيه الامتدادات بالفعل ولا
يرد ما ذكرتم نعم يكون في التعبير عن هذا المفهوم بهذه العبارة نوع تسامح
وتساهل وقال بعض اصحابنا ان الجسم هو المركب من جزئين او اكثر وزيف المصنف
هذه التعريفات الثلاث بان تعريف الشيء بما هو اخفى لان حقيقة الجسم
اظهر من ذلك فان كل عاقل يعلم الجسم ويتصور الجسمية مع انه قد لا يخطر بباله
الجزء القائم ولا الامتدادات الثلاث بالفعل او بالقوة ولا الجزء الذي لا
يتجزى فانها امور لا يتصورها الا الافراد من الناس ولهذا ذهب الامام الى
ان الجسم اولي التصور غير محتاج الى تعريف وللقائل ان يقول لا نسلم ان
حقيقة الجسم متصورة بالكنه قبل تصور هذه الامور قال الثاني في اول
لما فرغ من تعريف الجسم شرع في تحقيق اجزائه الخارجية واعلم ان الجسم

اما مركب او بسيط والمراد بالبسيط ههنا ما لا يكون مركباً من اجزاء
مختلفة الطبائع كالعناصر والافلاك والطبيعة هي المبدأ الاول لحركة ما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ هو العلة الفاعلية
وبالاول القريبة وبه خرج النفس الناطقة فانها مبدأ للتغذية والتنمية
لكنها ليست مبدأ قريباً بل بعيداً وقوله لحركة ما هو فيه احتراز عن المبادي
القسرية والصناعية فانها ليست في الجسم المتحرك وقوله بالذات لا بالعرض
احتراز عن الحركة بالعرض كحركة (مثل الرحى) جالس السفينة والطبيعة بهذا المعنى
تعم الافلاك والعناصر اذا تقرر ذلك فنقول ان الجسم المركب فلا نزاع فيه
في انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان واما الجسم
البسيط فاختلف في تركبه من الاجزاء وضبط الاقوال فيه ان يقال لا شك
في انه قابل للانقسام وللانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصلة بالفعل
اولاً وعلى كلا التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فيحصل من هذا
التقسيم اربعة اقسام الاول اما ان يكون مؤلفاً من اجزاء متناهية بالفعل
وكل واحد من الاجزاء لا يقبل القسمة بوجه ما اي لا قطعاً لصغره ولا كسراً
لصلابته ولا وهماً للعجز عن تمييز احد طرفيه عن الآخر ولا فرضاً لانه يلزم منه
محالات وهذا مذهب المتكلمين ومنهم من ذهب الى انها لا تقبل الانقسام
الفعلي وتقبل الانقسام الوهمي والفرضي والثاني ان الاجزاء حاصلة بالفعل
لكنها غير متناهية وهو مذهب النظام والثالث انها بالقوة وغير متناهية
وهو مذهب جمهور الحكماء فانهم قالوا ان الاجسام لا تركيب فيها بالفعل وانها

ان صح

متصلة في انفسها كما هي عند الحس لكنها قابلة لانقسامات غير متناهية
والرابع ان الاجزاء بالقوة ومتناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني
واليه اشار بقوله وقيل قابلة لانقسامات متناهية قال محمد المتكلمون
اقول ذهب المتكلمون متوقف على اثبات امرين الاول
ان الاجزاء في الجسم حاصلة بالفعل والثاني انها لا تقبل الانقسام اصلا اما
الاول فاحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل جسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة
فليس بمتصل واحد فالجسم ليس بمتصل واحد فيكون مركبا من الاجزاء اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان القابل للانقسام لو كان واحدا لكانت الوحدة قائمة به وعارضة له
لاستحالة ان يكون نفس الجسم او جزء منه والا لزم ارتفاع الذات عند ارتفاع الوحدة
بالانقسام وكان ذلك اعداما لا انقساما واذا كانت الوحدة قائمة بالجسم كانت
قابلة للانقسام لان القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام والوحدة في نفسها
قابلة للانقسام وهو محال وفيه نظر لان انقسام الوحدة انما يلزم ان لو كان قيامها
بالجسم على نعت السريان وايضا الانقسام عند الحكماء اعدام له الوجه الثاني ان الجسم
لو كان قابلا للانقسام لكان مركبا من اجزاء بالفعل وحقية المقدم ظاهرة والتالي فلما
ان السطح من كل جزء مفروض في سطح الجسم فهو موصوف بخاصية حاصلة
في الجزء الاخر لان نقطة النصف موصوفة بالنصفية ونقطة الربع بالربعية
ونقطة الثلث بالثلثية وهلم جرا وشيء من هذه الخواص لا يمكن ان يوجد الا في تلك
الاجزاء المعينة فيلزم حصول الاجزاء بالفعل ضرورة ان اختلاف اللوازم
والخواص يوجب اختلاف تلك الاجزاء وتعددها بالفعل فان قلت لم لا يجوز ان

يكون تلك الخواص امورا موهومة مفروضة فلا يلزم وجود الاجزاء الا بالفرض والوهم
قلت اختصاص كل منها بجزء معين وعدم امكانها في آخر يدل على انها ليست
بمجرد الفرض الوجه الثالث ان كون الجسم واحدا ينافي كونه قابلا للانقسام
والثاني ثابت بالاتفاق فانتفى الاول اما بيان المنافاة فهو انا اذا قسمنا جسما
الى جسمين فلا يخلو اما ان يكون هوية كل واحد من هذين الجسمين المتفاصلين
كانت حاصلة قبل تلك القسمة او لا فان كانت حاصلة فقد حصل المطلوب وهو
تركب الجسم من الاجزاء لانا نعلم بالضرورة ان هوية كل واحد منهما مغايرة لهوية
الاخرى فلا يكون ذلك الجسم قبل الانقسام جسما واحدا بل جسمين وهكذا الكلام
في جزء كل واحد من ذينك الجسمين وان لم تكن هوية كل واحد منهما حاصلة قبل
القسمة فقد بطل ذلك الجسم الواحد الذي كان موجودا قبل القسمة وحدث
جسمان آخران وهذا محال والا لزم انا اذا وضعنا بعوضة في البحر المحيط وشقت
براسها سطح البحر ان يقال انها اعدمت البحر الذي كان وحدث بحر آخر
وفساده ظاهر بالضرورة والجواب ان نمنع فساده بالضرورة فان الحكيم يدعي ان
هذا البحر مغاير للاول ومجرد الاستبعاد لا يكفي في الابطال قوله فلذلك ان
كل جسم ليس بواحد في نفسه بهذه الدلائل الثلاثة قال وتلك الاجزاء لا
اقول لما فرغ من اثبات وجود الاجزاء بالفعل شرع في اثبات ان هذه الاجزاء
لا تقبل الانقسام وتقريره ان كل جزء من الاجزاء لو كان قابلا للانقسام لزم
تركب الجسم من اجزاء غير متناهية والتالي باطل اما الشرطية فظ لانه يكون
للاجزاء اجزاء اخرى الى غير النهاية واما بطلان التالي فلما مر من ان الجسم

صح

لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية لزم الخ وهو يستلزم الخ ح بيان الملازمة
ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فان الواحد موجود فيه بالضرورة
فاذا اخذنا آحادا متناهية كثمانية اجزاء او اكثر وضممنا بعضها الى بعض بحيث
يحصل حجم في كل جهة من الطول والعرض والعمق فيحصل الجسم من مجموع هذه
الاجزاء المتناهية لكون المؤلف ح طويلا عريضا عميقا والا لم يكن التأليف
مفيدا للمقدار وبطلانه ظ واذا حصل من هذه الاجزاء جسم متناهي الاجزاء حجم ص
وكانت نسبة حجمه الى سائر الاجسام وهو ما يكون اجزاؤه غير متناهية نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر يكون حجم كل منهما متناهيا لكن ازدياد حجم الجسم
انما يكون بحسب ازدياد تأليف الاجزاء ونظمها اي كلما ازدادت الاجزاء
ازداد الحجم فيلزم ح ان يكون نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الحجم الى
الحجم ولا شك ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة المتناهي الى المتناهي فلو وجد جسم
مركب من اجزاء غير متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي
كنسبة المتناهي الى غير المتناهي وهذا مح وانما قيد الجسم بمتناهي القدر في قوله
فلو كان جسم متناهي القدر تنبيها على ان الجسم لا بد وان يكون متناهيا او المقدار
بحسب الحجم لكون الابعاد متناهية المقدار وان جوز كون اجزائه غير متناهية
والفائدة في ذكر ثمانية اجزاء هو ان في حصول الجسم مما دونها خلافا فان
المتكلمين والاختلاف فيها وقوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف مقدمة
يستلزم استثناؤه نقيض التالي من المتصلة التي قدمها قوله اخذنا ثمانية اجزاء
وثالثها قوله فنسبة حجمه الى آخره ولك على حقيقة نقيض التالي وصورة القياس

فهكذا اذا حصل جسم متناهي الاجزاء كان نسبة حجمه الى حجم ما لا يتناهى
اجزاؤه نسبة المتناهي الى المتناهي لكن التالي بط لما تقرر من ان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فعلم ان هذه المقدمة مما يستلزم نقيض
التالي ويدل عليه ولنسمه الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع
تركب الجسم من اجزاء غير متناهية هو ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية
لامتنع مركبه قطع المسافة والتالي بط بالحس بيان الشرطية ان المتحرك لا يمكن من
قطع المسافة الا بعد قطع نصفها ولا يمكن من قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها
فلو كانت اجزاء المسافة غير متناهية امتنع قطع تلك المسافة الا في ازمنة
غير متناهية لكن قطعها في ازمنة غير متناهية مح قال وايضا النقطة الى اخره اقول
هذا دليل آخر على وجود الجوهر الفرد وهو مبني على مقدمتين احديهما
ان النقطة موجودة واستدل عليها المصنف بالاجماع فان اراد به
اجماع المتكلمين والحكماء جميعا فهو ممنوع لان اكثر المتكلمين انكروا وجودها
في الخارج وان اراد به اجماع الحكماء كانت المقدمة الزاوية والاولى ان وثانيها
يقال انها طرف الخط الموجود في الخارج وطرف الموجود موجود الثانية ان
النقطة لا تقبل القسمة لانها طرف الخط فلو افترض فيها جزءان لكان الجزء الاخر واذا
منها هو الطرف لا هي كما تقرر فنقول لما كانت النقطة موجودة
غير منقسمة لزم القول بالجزء الذي لا يتجزى وذلك لانها اما جوهر او
عرض فان كان جوهرا فهو الجزء الذي لا يتجزى وان كان عرضا فمحلها اما
ان يكون منقسما اولا والاول مح والا لانقسمت النقطة بانقسامه

نصف ص

محلها لان انقسام الحال يوجب انقسام المحل وهو محال فتعين الثاني
وهو ان لا ينقسم المحل اصلا وهو الجوهر الفرد **قال** وايضا الى **اقول**
هذا دليل آخر على وجود الجزء الذي لا يتجزى وتقريره ان يقال لو كانت
الحركة الحاضرة غير منقسمة اصلا لزم وجود الجوهر الفرد والمقدم حق
والتالي مثله اما بيان الحقية وهو انها لو انقسمت لكان بعض اجزائها قبل
البعض فلا يكون كلها حاضرا وقد فرض ذلك هف واما بيان الملازمة فهو ان
الحركة لا بد لها من مسافة وما وقع فيه الحركة من المسافة يلزم ان يكون
غير منقسم والا لكانت الحركة نصفها نصف الحركة الى كلها فتنقسم الحركة
التي فرضناها غير منقسمة وهو محال مثبت انه في الاجسام ما لا يقبل
القسمة اصلا وهو المدعى لا يقال هذا الدليل انما يتمشى على تقدير ان يكون
الحركة الحاضرة موجودة في الخارج وهو ممنوع فان الحركة بحسب الافق
الماضي والمستقبل لانا نقول ما ذكرتم يوجب نفي الحركة في الخارج
وذلك لانه لو لم يكن موجود الحركة الحاضرة لما كان منها ماض ولا مستقبل
اذ الماضي هو الذي كان له حصول ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع
حصوله واذا كان كذلك يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا وهو
محال او نقول الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يوجد الحركة الحاضرة
ايضا يلزم ما ذكرنا واعلم ان مراد المصنف هو الوجه الاول وللقائل
ان يقول لا نسلم ان الحركة الحاضرة لو كانت منقسمة لكان بعض اجزائها
قبل البعض وانما يلزم ذلك ان لو كان الانقسام بالفعل ومن الجائز ان يكون
حصل قابلا للانقسام ولا يقع القسمة بالفعل

قال احتج الحكماء الى **اقول** لما فرغ من ادلة المتكلمين على ثبوت الجوهر الفرد
شرع في ادلة الحكماء على نفيه وهي سبعة اوجه الاول ان الجوهر الفرد متحيز
وكل متحيز يمتنع على يساره وقدامه عن خلفه وكلما كان كذلك يلزم تعدد
جوانبه بتعدد الجهات وايضا اذا وقع الضوء على احد وجهيه صار ذلك
الوجه مضيئا دون الوجه الآخر والمضيء مغاير للمظلم فيلزم الانقسام فان قيل
ما ذكرتم انما يدل على ان احد طرفيه يغاير الطرف الآخر وعلى ان احد وجهيه يغاير
الوجه الآخر فتغاير الجهات والاطراف لا يوجب انقسام الجوهر الفرد والجواب
ان تغاير طرفي الجزء وجهتيه يوجب انقسامه لان الوجهين والطرفين
لا بد من ان يكونا جوهرين داخلين فيه او عرضين قائمين به واياما كان
يلزم انقسام الجزء اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه يلزم ان يكون محل
احدهما غير محل الآخر لامتناع قيام عرضين متماثلين بمحل واحد فيلزم
الانقسام ايضا الوجه الثاني انا فرضنا خطا مركبا من اجزاء سفهكا اربعة
اجزاء مثلا ووضعنا فوق طرفيه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا
آخر هكذا ○○○○○ وفرضنا ان هذين الجزءين يتحركان على التساوي
في الابتداء بالحركة معا وانتهائها معا فمن الضرورة انهما يلتقيان عند مرور
كل منهما بالآخر وموضع التلاقي لا بد وان يكون موضع التقاء الجزءين وهما
الثاني والثالث فيما ذكرنا من المثال ومتى كان كذلك كانت قسمة الجزئين
لازمة ولما بينوا ان يمتنع حركة الجوهر الفرد **قال** الثالث الى **اقول**
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الجزء الذي لا يتجزى وتقريره

ان يقال اذا فرضنا متحركين في مسافة احدهما سريع والآخر بطيء فلا شك
انه اذا قطع السريع جزءا لا يتجزى من تلك المسافة قطع البطيء اقل منه
اذ لو قطع البطيء اكثر من جزء او جزءا لكان البطيء اسرع او مثلا للسريع في
السرعة والبطء وهو محال فيلزم ان يقطع البطيء اقل من الجزء و
يلزم الانقسام فان قيل لم لا يجوز ان يساوي البطيء السريع في جزء
اي يقطعان معا ويقف البطيء في جزء آخر وهلم جرا و لا يلزم
الانقسام ولا المساواة ويحصل تخلل السكنات في البطيء دون السريع
فالجواب ان ذلك يستلزم كون البطء لتخلل السكنات وقد مر انه
فاسد والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ولا يلزم تساويه
الى آخره وقيل في معنى قوله ولا يلزم ان يساويه اي لو قطع البطيء مثله لزم
ان يساويه السريع في جزء ويقف في آخر ليحصل له البطء فيكون البطء
لتخلل السكنات وقد مر فساده وفيه نظر لان ذلك يؤدي الى ان يكون
السرعة بتخلل السكنات لا البطء وهو ان لفظ الكتاب يأبى هذا التفسير
قال الرابع الخ اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الجوهر
الفرد لزم خلاف المقدر وهو الانقسام على تقدير عدم الانقسام لانا
اذا فرضنا جسما مركبا من اجزاء وترا كخمسة اجزاء مثلا وكان ظل ذلك
الجسم في وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصفه لان
مثله من الظل هو نصف الظل ونصف الظل ظل النصف فيكون لذلك
الجسم نصف ولا يتحقق نصفه الا اذا انقسم الجزء المتوسط الى

نصفين فان قيل لا نسلم ان كل جسم قابل للتنصيف قلنا قد برهن اقليدس
في كتابه ان كل خط يمكن تنصيفه فهو يقتضي صحة تنصيف الجسم ضرورة
حلوله في الجسم واعلم ان قوله قد برهن اقليدس الخ يمكن ان يستدل
به على نفي الجوهر الفرد مع قطع النظر عما قبله قال الخامس الخ اقول
تقرير هذا الدليل انه تعالى لو كان القول بالجزء حقا لامكن ان يفرض خطا
مركبا من ثلثة اجزاء وفوق طرفه الايمن جزء هكذا ooo
بحيث يتحرك الخط الى الجانب الايمن والجزء الفوقاني الى الجانب الايسر لكن
ذلك محال اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالي فانه يستلزم انقسام
ما لا ينقسم لانه اذا تحرك الخط الى الايمن وقطع جزءا فلا يخلو الفوقاني من ان
ينتقل الى ما فوق الثاني او الى ما فوق الثالث والاول محال لان الجزء الثاني
تحرك الى حيز الجزء الاول وذلك يستلزم عدم تحرك الجزء الفوقاني وهو
خلاف المفروض فتعين الثاني وهو ان ينتقل الى ما فوق الثالث فيكون
الجزء الفوقاني قد قطع جزئين في زمان قطع ما تحته جزءا واحدا فيلزم
انقسام الزمان لان زمان قطع الجزئين اكثر من زمان قطع جزء واحد وانقسام
الحركة ايضا لان ما وقع منها في احد نصفي ذلك الزمان يكون مغايرا لما وقع
منها في النصف الآخر منه واذا انقسمت الحركة لزم انقسام كل واحد من
الجزء المتحرك عنه والمتحرك اليه لان الجزء الفوقاني انتقل في نصف ذلك
الزمان بنصف تلك الحركة من نصف الجزء المتحرك عنه وحصل في نصف
الجزء المتحرك اليه وانتقل في النصف الثاني من ذلك الزمان بالنصف

الآخر من تلك الحركة من النصف الآخر من الجزء المتحرك عنه ويسقط نصفا
من الجزء المتحرك عليه فثبت انقسام بهذا ما لا ينقسم وهو محال ولا يخفى
ان في بيان انقسام الجزء وجه آخر وهو ان زمان قطع الجزء الفوقاني
وحركته لما كانا منقسمين كان قطعه بحقيقته وحركته ايضا كذلك ضرورة تساوي
زمانيهما وحركتيهما واذا انقسمت حركته وزمانه لزم انقسام ما فيه ايضا
وهو الجزء لان ما وقع فيه احد نصفي الحركة غير ما وقع فيه النصف الآخر منها ولا
يخفى ان بيان انقسام الجزء بهذا الوجه اوضح منه بالوجه الاول لان للقائل
ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان انقسام الحركة يوجب انقسام الجزء
لجواز ان يكون كل نصف من الحركة واقعا في جزء قال السادس الخ
اقول تقرير هذا الوجه ان يقال الجزء لو كان موجودا لكان متناهيا
وذلك لانه لا بد ان يكون متشكلا لانه متناه وكل متناه متشكل وهو لا يخلو
اما ان يكون كرة او غير كرة مثل ان يكون مثلثا او مربعا فان كان الاول
فعند انضمام بعض تلك الاجزاء الى بعض حصلت بينها فرج لا يسع مثل
تلك الاجزاء في العظم والصغر اذ لو كانت تسع مثلها ملأناها الى ان
تنتهي الى فرج لا يسع مثلها وح يلزم الانقسام ضرورة ان ما يدخل منه تلك
الفرج غير ما لا يدخل وان كان الثاني اي غير كرة كان في الجزء زوايا ولا
شك ان جانب الزاوية غير جانب الضلع فيلزم الانقسام قال
السابع الخ اقول تقريره ان يقال لو وجد الجزء لزم استحالة حركة الرحى
والتالي ظاهر الفساد بيان الشرطية ان الرحى اذا دارت فلا بد ان

يقطع الطوق العظيم منه جزءا وح فالطوق الصغير لا يخلو من ان يقطع اقل من
جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فيكون الصغير مثل العظيم او يقطع الصغير في
بعض الاوقات جزءا تاما ويسكن في بعض الاوقات والعظيم لا يزال يتحرك فيلزم
تفكك اجزاء الرحى وهو باطل بالحس وفيه نظر لان للخصم ان يمنع البطلان بناء على
ان البارئ تع فاعل مختار وبان صحته تستدعي ان الانسان لو وضع عقبه على
الارض ثم ادار نفسه عليه بدورة تامة تفكك اجزاؤه وبطلانه ضروري
وايضا لو وجد لامتنع رسم الدوائر بالفرجار ذي الشعب بعين ما تقدم في حركة
حركة الرحى لان الشعبة الخارجة اذا قطعت جزءا لا يتجزى فلا بد ان تقطع
الشعبة المتوسطة اقل من جزء لما تقدم وح يلزم الانقسام قال ثم قالوا الخ
اقول لما انكرت الحكماء تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى قالوا انه مركب
من الهيولى والصورة واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان الجسم البسيط متصل
في نفسه كما هو عند الحس وانه قابل للانقسامات لا الى نهاية لما مر من نفي الجوهر
الفرد فنقول قابل هذه الانقسامات والانفصالات اما ان يكون هو الاتصال
اعني الاتصال الجسماني او شيئا آخر والاول محال لان القابل للشيء موجود مع المقبول
والاتصال يعدم عند الانقسام فتعين الثاني وهو ان يكون هناك شيء آخر يقبل
الاتصال تارة والانقسام اخرى ويسمى هيولى ومادة وذلك الاتصال المقبول
صورة والدليل على كون الاتصال داخلا في حقيقة الجسم هو انه لو كان نفس الجسم لما
كان الجسم قابلا للانفصال اذ الشيء لا يقبل عدمه وايضا المفهوم من قولنا الجسم
متصل انه شيء له الاتصال ولو كان خارجا عنه لما افتقر تعقله الى تعقله فتعين

ان يكون الاتصال جزءا من الجسم قال واعلم اه اقول معناه انك
اذا تاملت في ادلة الفريقين المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد
انما دلت على امتناع انقسام الجزء بالفعل لا على امتناع انقسامه
بالوهم والفرض فلم يلزم منها جميع ما ادعوه من امتناع الانقسام
بوجه ما وان ادلة الحكماء على نفي الجوهر الفرد انما دلت على ثبوت القسمة
الوهمية لا الفعلية واذا كان كذلك لا يتم ما ذكروه في اثبات الهيولى لانه
يتوقف على كون الجسم قابلا للانقسام بالفعل وادلتهم على نفي الجزء لا تدل
عليه فلان جاز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صلبة غير قابلة للانقسام
الفعلي وح لا يلزم ثبوت الهيولى لان ما هو واحد بالاتصال غير قابل
للانفكاك وما هو قابل له غير واحد بالاتصال وظهر مما ذكرنا ان قوله
ان دليل الفريقين لم يرد به ان دليل كل واحد من الفريقين يدل على الامرين
معا كما توهم بعض اذ لا دلالة للادلة عليهما معا كما لا يخفى على الفطن قال
لا يقال اقول ان الحكماء اجابوا عن الاعتراض المذكور على اثبات الهيولى
بان الدليل لما اقتضى قبول القسمة الوهمية لزم منه قبول القسمة الفعلية
الانفكاكية وذلك لان الاجزاء المفروضة في الجسم متماثلة في الحقيقة فيكون
حقيقة كل واحد من الاجزاء مساوية لحقيقة الآخر وحقيقة المجموع
والاشياء المتساوية في الحقيقة متساوية في اللوازم فما يصح بين كل
اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين الآخرين المتباينين ما يصح
بين المتصلين ويصح بين المتصلين ما يصح بين المتباينين فيصح بين المتماسين

وهما الحركتان الوهميتان للجزء الواحد من الاتصال ... لا بغيره ١٢ سيد

الاتصال وبين المتصلين الانفصال والانفكاك واذا كان كل واحد من الاجزاء قابلا
للانقسام والانفكاك كان الجسم متصلا واحدا وكان القول بالهيولى لازما
اجاب المصنف بان ما ذكرتم مبني على كون الاجزاء متساوية في الحقيقة
وهو ممنوع لجواز ان يكون كل واحد منها مخالفا للآخر بالماهية وح لا يصح على
كل اثنين منها ما يصح على آخرين وان سلم اشتراكهما في الماهية نظرا على الكلام
في الجسم البسيط فلم لا يجوز ان يكون تشخص كل واحد من الاجزاء مانعا من
الانقسام الفعلي الانفكاكي وان كانت الاجزاء بحسب الماهية قابلة للانفصال والاتصال
وعلى كل واحد من التقديرين لم يكن الجسم متصلا واحدا وان سلم اتصال الجسم
لكن لا نسلم ان القابل للانفصال لو كان غير الاتصال لزم ان يكون ذلك الغير هو
الهيولى لجواز ان يكون الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والوحدة
والتعدد عرضان محلهما هو الجسم وح لا يكون الى اثبات الهيولى حاجة قال
فروع اقول هذه اي اشياء تتفرع على وجود الهيولى والصورة الاول ان الحكماء
قالوا ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى واستدلوا عليه بوجهين الاول
ان الصورة الجسمية تستلزم التناهي والتشكل اما التناهي فلما سياتي من وجوب
تناهي الابعاد واما التشكل فلانه من لوازم التناهي لان المتناهي اما ان يحيط به
حد واحد كالكرة او حدود مختلفة كالمربع والشكل هو الهيئة الحاصلة من تلك
الاحاطة واذا ثبت ذلك فنقول الموجب للتناهي والتشكل اما نفس الصورة الجسمية
او لازم من لوازمها او الفاعل الخارجي او القابل اعني المادة والكل باطل سوى الاخير
اما الاول فلان الموجب لو كان نفس الصورة او لازما من لوازمها لزم ان

لعا يلزان سولان الوحده اى الاتصال عرض حال في الجسم بل موهوم للجسم ح

يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل في التناهي والتشكل لان الهيولى الجسمية عامة
اي مشتركة في الجميع وكذا لوازمها ولا الفاعل الخارجي فلا يستلزم ان يكون في
الصورة قوة الانفعال على الاستقلال لكون الصورة قابلة للانفصال لمنافاتها
بسبب الفصل والوصل
غير الهيولى اذ التشكل انما يحصل بواسطة انفصال الجسم من غيره وقد يعتبر بسط
ذلك فتعين ان يكون الموجب لها هو الهيولى مع كافرها من الصفات المختلفة
كالاتصال والانفصال وغيرهما واذا كان كذلك استحال انفكاك الصورة عن
الهيولى الوجه الثاني الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية وكل ما يقبل القسمة
الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية على ما مر وكل ما يقبل القسمة الانفكاكية فله مادة
لما مر في اثبات الهيولى فللصورة الجسمية مادة وهو المطلوب قال ولا الهيولى اقول
هذا هو الفرع الثاني وتقريره ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين
احدهما انها لو تجردت عن الصورة لم يخل من ان يكون ذات وضع اي مشار
اليها اشارة حسية اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانها حينئذ اما ان يكون منقسمة في
الجهات الثلاث اولا فان انقسمت كانت جسما طبيعيا ان كان جوهرا وتعليميا
ان كانت عرضا وكلاهما محال والا لكانت على تقدير تجردها عن الصورة
حيث الجسم مركبا من الهيولى والصورة عندهم
غير مجردة عنها هذا خلف وان لم تنقسم في الجهات الثلث فلا يخلو اما ان لا تنقسم
اصلا او تنقسم في جهة او جهتين والاول يستلزم كون الهيولى نقطة والثاني
كونها خطا والثالث كونها سطحا والكل باطل لان هذه الثلاثة حالة في
موضوع والشيء من الهيولى كذلك فيه والا لكان الجسم حالا في الموضوع وهو
محال واما الثاني وهو ان يكون حال تجردها غير ذات وضع فهو ايضا

فلانها عند اقتران الصورة بها تصير ذات وضع مخصوص بان يكون في حيز
معين والا لما كانت في حيز من الاحياز او كانت في جميع الاحياز وكلاهما ضروري
البطلان واذا كان في حيز معين يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى جميع الاحياز
والاوضاع بالسوية فاختصاصها بوضع معين مع امكان غير ذلك الوضع ترجيح بلا
مرجح ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز اتصاف الهيولى حال تجردها
عن الصورة بصفات متعاقبة يقتضي بعضها تخصصها ببعض الاحياز عند
مقارنتها الصورة لا يقال الهيولى حال اتصافها بتلك الامور ان تخصصت بوضع
فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاحياز على السوية
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول جاز ان يحصل لها الاولوية حال مقارنة الصورة
بنحو معين لاجل امر حاصل حال المقارنة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واعلم
ان هذا البرهان بعد تسليمه لا يدل على استحالة خلو الهيولى مطلقا عن الصورة
وانما يدل على ان الهيولى المجردة يستحيل اقتران الصورة بها ويمكن تكميل البرهان
بان يقال لما ثبت ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة يلزم منه استحالة تجرد
الهيولى مطلقا عن الصورة اذ لو تجردت يلزم امكان المحال وهو محال وذلك لانها
لو تجردت واقتران الصورة بها ممكن فيلزم امكان تجردها مع امكان اقتران
الصورة بها لكن التجرد مع الاقتران محال لاستلزامه المحال لما مر فيلزم امكان المحال والحاصل
ان الاقتران ثابت فيمتنع امكان التجرد وانما قلنا ان الاقتران ممكن لانه لو امتنع
فذلك لامتناع اما لذات الهيولى او لوازمها او عوارضها المفارقة والاولان باطلان
والا لما فارقت ابدا مع ان الثالث [illegible] يمكن الاقتران [illegible] تجرد الهيولى مطلقا
فلا بد

ومنهم من كمل البرهان بوجه آخر بان قال لما ثبت ان الهيولا المجردة لا
تقترن بالصورة انعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
لا تكون مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة فلا تجرد عنها
وفيه نظر لان الذي يلزم منه هو استحالة تجرد هيولى الاجسام لا استحالة
تجرد الهيولى مطلقا قال ولانها اي اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره
ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة بالفعل وذلك ظ
وكانت ايضا مستعدة لحصول الصورة الجسمية فيها والشيء الواحد
من جهة واحدة امتنع ان يكون مبدا للفعل والقوة معا لان الواحد
لا يكون مبدا الشيئين فلا بد ان يكون لها هيولى اخرى تكون مبدا
لما لها بالقوة والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم ان يكون هناك هيولى
غير متناهية وهو محال قال فالهيولى اي اقول هذا هو الفرع الثالث
وهو في بيان كيفية تعلق كل واحد منهما بالاخرى وتقريره ان يقال
لما ثبت افتقار كل واحد منهما الى الاخرى استحال ان يكون احتياج احدهما
الى الاخرى من جهة احتياج الاخرى اليها والا لزم الدور فنقول ان
الهيولى تفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة سواء كانت في شخص الصورة
كما في الافلاك او في نوعها كما في العناصر وشبه باستبقاء سقف بدعائم
متعاقبة والصورة تفتقر الى الهيولى في تشخصها وتشكلها اما في التشكل
فلما تقدم من ان التشكل انما يحصل للصورة بواسطة المادة اما في
التشخص فلان مطلق الصورة لا يمكن ان تتشخص من غير انضمام

المادة اليها واعلم ان هذا الكلام انما دل على كيفية تعلق احديهما بالاخرى
ولم يدل على كيفية تشخص كل منهما بالاخرى قال والمادة اي اقول هذا
هو الفرع الرابع وهو في اثبات الصورة النوعية وهي التي تصير بها الاجسام
انواعا مختلفة بعد اشتراكها في الصورة الجسمية كالنارية والمائية واستدلوا
على اثباتها بان الاجسام مختلفة في الآثار واللوازم اذ بعضها بالطبع يقتضي
هيئة وشكلا ومكانا وكيفية كالحرارة والبرودة ووضعا كالمحدد وغيره
وبعضها يقتضي هيئة اخرى ومكانا آخر وغيرهما وكذلك بعضها يقبل الانفكاك
والتشكل بسهولة كالاجسام الرطبة وبعضها يقبلها بعسر كاليابسة
فاختصاص بعض دون الباقي يستدعي مخصصا وهو اما نفس الجسمية
او لوازمها او عوارضها المفارقة او امر مفارق او امر داخل في ذلك الجسم
والاقسام باسرها باطلة سوى الاخير اما الاول فلان ذلك يقتضي عدم
اختلاف الاجسام في تلك الاوصاف لان الجسمية مع لوازمها مشتركة واشتراك
العلة يوجب اشتراك المعلول واما الثالث فلانه يعود الكلام في اختصاصها
بالجسم واما الرابع فلان نسبته الى الجميع على السوية فتعين الاخير وهو الصورة
النوعية لا يقال المخصص هو الهيولى لانا نقول القابل لا يفعل مع ان
هيوليات العناصر مشتركة والآثار مختلفة قال واعلم اي اقول لما
ذكر ادلة الحكماء على هذه الفروع المذكورة شرع في جواب عنها وتقريرها
جملة ما ذكرتم موقوف على كون واجب الوجود تعالى ليس فاعلا مختارا وهو
ممنوع فلم لا على تقدير كونه فاعلا مختارا كما هو المذهب الحق فلا

ثم شيء منها لجواز ان يكون موجب التناهي ومخصص العرض ومقتضي وجود
الهيولى هو الله تعالى وكذلك مخصص بعض الاجسام بصفة دون غيرها هو الله
تعالى قوله وجه ذلك وان سلم نفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على
الدليل الاول على افتقار الصورة الى الهيولى بان يقول لم لا يجوز ان يفعل
الصورة الجسمية بنفسها لما تقدم من ان الانفصال تعدد والاتصال وحدة
وكذا على الدليل الثاني بان يقول لا نسلم ان قبول القسمة الوهمية مستلزم
لقبول القسمة الانفكاكية وعلى الدليل الاول على افتقار الهيولى الى الصورة
بان يقول لا نسلم انه على تقدير كون الحالة عن ذات وضع وحصولها في
موضع معين يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان تكون تقتضي الحالة
المجردة عن الصورة وضعا بشرط اقتران الصورة بها وعلى الدليل الثاني
بوجوه احدها ان يجوز كون الواحد وهو الهيولى مبداء للكثير وهو القوة
والفعل والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد جرى فيما سبق
والثاني ان القابلية ليست امرا وجوديا يحتاج الى محل فيلزم كون الشيء
الواحد قابلا للشيء وفاعلا له والثالث ان وجود الهيولى بالفعل
ليس من مقتضى ذات الهيولى والا لكان واجبا فلم يلزم كون الهيولى
مبداء للقوة والفعل معا قوله وان يطالبهم به اشارة الى الاعتراض
على اثبات الصورة النوعية وهو عطف على قوله وان يجوز اي للمعترض
ان يطالبهم وتوجيهه ان يقال الصورة النوعية على تقدير القول بها
متى لغة فاختصاص بعض الاجسام بالصورة النوعية دون اخرى يحتاج

الى مخصص وموجب وهو ان كان صورة اخرى نوعية نقلنا الكلام
اليها ويلزم التسلسل وان كان غيرها كالصورة الجسمية او لوازمها او
المفارق فهو باطل لما تقدم فان اجابوا بان موجب الاختلاف في
العناصر هو الاحوال العنصرية والاستعدادات السابقة التي كانت
لمادتها المشتركة بحسب الصورة السابقة وفي الفلكيات اختلاف موادها
وهيولياتها بالماهية فيقول المعترض لم لا يجوز ثم استناد اختلاف
الصور في العناصر الى الاحوال العنصرية السابقة وفي الافلاك الى المواد
المختلفة فلم لا يجوز استناد اختلاف الصفات والامكنة والاوضاع
وغيرها الى تلك الاحوال السابقة والمواد المختلفة من غير توسط
الصورة النوعية وح لا حاجة الى اثبات الصورة النوعية قوله ثم
من عمم اي يدعي المعترض ان الشيء الذي يجعلونه موجبا لاختلاف
الصور النوعية هو الموجب والسبب لاختلاف اعراض الاجسام
قال البحث الثالث في هذا الفصل في اقسام الجسم اقول
وهو ينقسم الى بسيط ومركب ولما تقدم البسيط على المركب طبعا
قدمه وضعا والمراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لم يتركب من
اجسام مختلفة الطبائع كالعناصر والفلكيات وقد يرسم ايضا بانه
الذي يساوي جزؤه الجسماني كله في الاسم والحد فيخرج عنه الفلك
وكذا اللحم والعظم اذا اعتبر التعريف بحسب الحقيقة وبخلاف فيه اذا
اعتبر بحسب الحس وانما قيد بالجزء الجسماني لئلا ينتقض التعريف بالجسم

لان جزء الجسم بحسب الحقيقة
انما الجواهر الفرد او الهيولى
والصورة ونحوها لا القطعات
اسمها وحدها للجسم

باعتبار تركبه من الهيولى والصورة او من الجواهر الفردة قوله والبسائط
يكون كرة اي الشكل الطبيعي للبسيط هو الكري لان البسيط له طبيعة
واحدة والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا فيلزم
منه ان يكون شكله كريا لان غير الكري من الاشكال مختلف الجهات لاشتماله
على الخطوط والزوايا والنقط ولا ينتقض هذا الدليل بالقوة المصورة التي
هي مبدأ خلقة الاعضاء المختلفة الهيئات لان فعلها ليس في مادة واحدة
قوله وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر لانها ان قبلت الخرق فهي العناصر
والا فالفلكيات والفلكيات تنقسم الى افلاك وكواكب وتكلم المصنف على
كل منهما وقدم الفلكيات لكونها اقدم واشرف ح والافلاك اي اولا — على العناصر
والمشهور ان الافلاك الكلية لا على معنى انها ليست اكثر منها لان ما لم تقم — تسعة
عليه برهان فجاز ان يكون فوق فلك الثوابت من الافلاك ما لم نعلم
عددها الا الله تعالى لكن ما دل الرصد على هذه التسعة كما سيجيء حكموا
بثبوتها ولا شك في انها تنتهي الى فلك هو اول الافلاك واعظمها وهو
العرش المجيد والجسم المحيط بجميع الاجسام واستدل المصنف على
وجوده بثلاثة اوجه الاول ان الدليل قد دل على تناهي الاجسام الموجودة
في الخارج كما سيجيء واذا كان كذلك يلزم ثبوت جسم هو نهاية جميع الاجسام
واعلم ان هذا الدليل انما دل على وجوده لا على احاطته الوجه الثاني
لو كانت الجهة امرا موجودا غير مجرد وغير جسم لزم وجود جسم محيط
بجميع الاجسام والمقدم حق والتالي مثله اما كونها موجودة غير مجردة

فلانها متعلق الاشارة وكل ما كان كذلك فهو موجود غير مجرد عن المادة
لامتناع الاشارة الى المعدوم والى المجرد وايضا انها مقصد المتحرك
بالوصول اليها والحصول فيها ولا شيء من المعدوم والمجرد كذلك وانما قال — والحصول فيها
بالوصول اليها ولم يقتصر على قوله مقصد المتحرك تنبيها على جواب سؤال
يذكر ههنا وهو ان المتحرك قد يقصد معدوما كالمتحرك من السواد الى
البياض والجواب ان الفرق بان المتحرك الى الجهة يقصد الوصول
اليها لا تحصيلها والمتحرك في الكيف يقصد التحصيل واما كونها غير جسم
فلان الجهة ليست منقسمة وكل جسم منقسم فالجهة ليست بجسم اما الكبرى
فظاهر واما الصغرى فلانها لو كانت منقسمة والمتحرك اذا وصل الى منتصفها
لا يخلو من ان يكون واقفا او متحركا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه
كون المنتصف هو الجهة وعدم كون ما بعده من الجهة وهو خلاف المقدر
واما الثاني فلان حركته اما من الجهة وهو يستلزم ان يكون المنتصف
هو جهة واما الى جهة وهو ايضا كذلك والا لزم ان يكون الجهة ما وراء
المنتصف في ان لا يكون المنتصف من الجهة والمقدر بخلافه قوله فهو
جسمانية اي لما كانت الجهة موجودة وكانت غير مجردة ولا جسم لزم
كونها جسمانية اي حالة في الجسم هذا كله في بيان حقية المقدم واما بيان
الملازمة فلان من الجهات ما يتميز عن غيره بالطبع كالفوق والسفل
فلا بد لها من محدد اي موجب لتميز احدهما عن الاخر وتخصيص احدهما
بالفوق والاخر بالسفل فان الحاجة الى المحدد لاجل تمايز بعضها

عن البعض الا ان يا كيف كانت والا لكان البرهان على تناهي الابعاد كافيا في ذكر
ثم المحدد للجهة اما مجرد او جسم والاول باطل لان نسبته الى الجهة على السوية
فلا يخصص بعضها بالفوقية دون البعض والجسم اما ان يكون واحدا او متعددا
والثاني محال لان المتعدد اما محيط بعضه ببعض اولا فان لم يحط فكل واحد يحدد
جهة واحدة وهي جهة القرب منه دون البعد عنه لان البعد عنه غير محدد
حدا معينا لانتفاء وزعنه ما لم يكن محيطا وان احاط بعضه ببعض فالمحاط به
يكون حشوا اى لا اثر له في التحديد لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهة
لانه اذا كان مستديرا كان له محيط ومركز فيحدد جهة القرب اعني الفوق
بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بمركزه واذا ثبت كون الجسم المحدد جسما
واحدا فنقول يلزم كونه بسيطا لانه لو كان مركبا لصح عليه الانحلال
والتالي باطل اما الشرطية فلان كل مركب لا بد ان يوجد فيه بسيط يلاقي بسيطا
آخر باحد جانبيه وكذلك يلاقيه البسيط باحد طرفيه صح ان يلاقيه بالطرف
الآخر لاستواء طرفيه في تمام الماهية وذلك لا يمكن الا بانحلال عن المركب
واما بطلان التالي فلان صحة الانحلال عليه مستلزم صحة الحركة المستقيمة
اذ لا معنى له للانحلال بدون الحركة المستقيمة والحركة المستقيمة على المحدد محال
لان الحركة المستقيمة تكون الى جهة ولا تكون تلك الجهة محددة له لاستحالة
به فلا يكون المحدد محددا هف واذا ثبت كونه بسيطا لزم كونه كريا لما تقرر
من ان البسيط يقتضي كرية الشكل وح يلزم ان يكون محيطا بجميع الاجسام
والاثم يتحدد جهة الخارج عنه فان قيل ما فائدة اثبات كون الجهة غير مجردة
ولا جسم في تتميم البرهان قلت
الفائدة

بل انها لو كانت مجردة او جسما لم يصح كون محددها جسما لان الجسم لا يكون
علة للجسم ولا للمجرد لما سيجيء قال الثالث في اول تقرير هذا البرهان
تعالى لو كانت الافلاك الثمانية فقط لما كان شيء من الكواكب متحركا بحركتين مختلفتين
في الجهة وفي السرعة والبطء لزم وجود فلك آخر محيط بجميعها لكن المقدم
حق والتالي مثله اما حقية المقدم فلان الرصد دل عليه وذلك لان اهل
الارصاد لما نظروا فيها وجدوها متحركة بحركة سريعة من المشرق الى المغرب
بحيث تتم دورة كل منها في يوم وليلة ثم وجدوها ايضا متحركة حركة
بطيئة من المغرب الى المشرق مع تفاوت الحركتين في السرعة والبطء والمناطق
والاقطاب فثبت بذلك اختلاف الحركة اما بيان الملازمة فلان هاتين
الحركتين ليستا بالذات بل احدهما بالذات والاخرى بالعرض وذلك لا يتأتى
الا اذا وجد فلك تاسع محيط بغيرها من الافلاك ويتحرك الافلاك بحركته وهو
المطلوب واعلم ان هذا الدليل انما دل على وجود فلك تاسع لهذه الافلاك
لا على احاطة ذلك الفلك بجميع الاجسام لجواز ان يكون فوقه افلاك اخر قال
والثامنة اقول لما فرغ من اثبات الفلك الاعظم الذي هو المحدد شرع في اثبات
الافلاك التي هي محوية للفلك الاعظم والذي يدل عليها اختلاف حركات الكواكب
فانهم وجدوا حركات الثوابت مخالفة لحركات السيارات السبعة لان
الثوابت تتم الدورة في ست وعشرين الف سنة بخلاف السيارات وكذا وجدوا
حركات السيارات مختلفة واذا كان كذلك فلا بد اما ان يكون لجميعها فلك
واحد يتحرك كل منها فيه او للثوابت فلك ولكل من السيارات فلك يتحرك الفلك
بنفسه والكواكب يتحرك بحركة الفلك

فلك آخر

الثامنة

شهرا اى عشر برجا وبعضها بطئ كالشمس فانها تدور في كل سنة اثنى عشر برجا

والاول بط والا لزم الخرق على الفلك وهو بط لاستلزامه الحركة المستقيمة على الافلاك
وهي ممتنعة عند الفلاسفة كما تقدم فتعين الثاني وهو المطلوب وللقائل ان يقول
لانم امتناع الخرق على جميع الافلاك وما ذكرتم في بيانه لا يستقيم الا في المحدد
وان سلم امتناع الخرق مطلقا لكن لانم ان حركة الكواكب تستلزم الخرق
لجواز ان يكون لكل فلك نطاق اي جسم شبيه بحلقة منفصل عن الفلك يتحرك
هذا النطاق بنفسه والكواكب بحركته او يتحرك النطاق مع اعتماد الكواكب
عليه بان يكون الكواكب عند حركته معتمدا عليه فيتحرك النطاق والكواكب معا
ويكون الفلك على كلا التقديرين ساكنا من غير ان يعرض له انخراق اصلا
قال وعلى الرابع انه اول شيء على وجود الافلاك وعلى الاول مشتمل على مسائل
الاولى ان الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء منها واحتجوا عليه بانها لو كانت
ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها ضرورة ان كل ملون حاجب والتالي بط
والا لما ابصرنا الكواكب فان قلت ما هذه الزرقة المحسوسة قلت
انها لون ليس للفلك بل سببها ان الشفاف اذا لم يكن وراءه ملون يرى مظلما
وفي الجو اجزاء غبارية مضيئة محسوسة فاختلط المضيء بالمظلم فيحصل من المختلط
هذه الزرقة وللقائل ان يقول ان الملون قد لا يحجب الرؤية كالماء والزجاج
والبلور وان حجبت عن كمال الرؤية وان سلم ذلك فالدليل لا يقتضي شفافية
فلك الثوابت والفلك الاعظم لانا لا نرى فوقهما جرما حتى يستدل بالرؤية على
ذلك المسئلة الثانية ان الافلاك ليست حارة ولا باردة اما انها ليست حارة
فلانها لو كانت حارة لاستولى الحر على عالم العناصر بسبب مجاورة الافلاك

ولادى ذلك الى احتراق العناصر والتالي ظ البطلان وللقائل ان يقول انها لو كانت حارة
لكانت في غاية الحرارة لان الطبيعة اذا اقتضت شيئا في مادة بسيطة وكانت
خالية عن العوائق وجب حصول الاثر على الكمال واذا كان كذلك لزم ما
ذكرتم من الاستيلاء لان هذه العناصر في جنب الافلاك كالقطرة في البحر المحيط
واما انها ليست باردة فلانها لو كانت باردة لزم استيلاء البرد والجمود في
عالم العناصر ويلزم عدم تكون الحيوانات المسئلة الثالثة ان الافلاك ليست
ثقيلة ولا خفيفة والا لكان في طباعها ميل مستقيم اعني الميل الصاعد او
الهابط وانه ممتنع على الافلاك اما لان الميل المستقيم يوجب الحركة المستقيمة
وهي ممتنعة على الافلاك كما تقدم واما لان الفلك فيه ميل مستدير لما سيجيء وكل
ما فيه ميل مستدير استحال ان يكون فيه ميل مستقيم اذ الطبيعة الواحدة لا
تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وليست رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة
للحركة المستقيمة لان الرطوبة مفسرة بامرين احدهما الكيفية التي تقتضي
سهولة قبول الاشكال وتركها والثاني ما تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال
واليبوسة ما تقتضي عسر قبول الاشكال وتركها او عسر قبول الانفصال
وعسر تركه وكل واحد من هذه الامور لا يتم الا بقبول الحركة المستقيمة
ولما ظ المسئلة الرابعة ان الافلاك لا تقبل الكمية وهي النمو والذبول
والتخلخل والتكاثف واستدلوا على امتناع النمو بان محدد الفلك
الاعظم لو ازداد مقداره لابد له من حيز خال لامتناع تداخل الاجسام
ويلزم ان يكون فوق الفلك الاعظم خلاء يكون حيزا لما زاد من المقدار

واذا امتنع النمو على محدبه امتنع على مقعره ايضا لاشتراكهما في الحقيقة لكونه
بسيطا واذا امتنع النمو على مقعر الفلك الاعظم امتنع على محدب
الفلك الثامن اذ لو زاد مقداره لاحتاج الى مكان فان كان خاليا لزم
وجود الخلاء بين مقعر الفلك الاعظم وبين محدب الثامن ولزم تداخل الاجسام
الابعاد واذا امتنع ذلك على محدب الفلك الثامن امتنع على مقعره لاشتراكهما
في تمام الحقيقة وعلى هذا النسق تبين امتناع النمو على محدب كل فلك وعلى
مقعره ويلزم من هذا الدليل امتناع التخلخل والتكاثف والذبول اما
التخلخل فواضح واما التكاثف والذبول فلانه لو انتقص محدب المحدد لزم الخلاء
ومقعره فكذا محدبه ويلزم من ذلك امتناعه في الفلك الثامن والا لزم الخلاء
وهكذا في جميع الافلاك التسعة قال وفيه احتمال اقول توجيه هذا السؤال
ان يقال امتناع نمو محدب الفلك الاعظم يحتمل ان يكون لا لذاته بل لعدم
شرطه وهو الحيز ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر والمحدب في هذا الامتناع
لان هذا المعنى غير حاصل بالنسبة الى مقعره فاذن يحتمل ان يقال عند
نمو مقعر الفلك الاعظم ان محدب الفلك الثامن يتكاثف فيحصل لما زاد
بسبب النمو مكان وايضا ما ذكروا من الدليل يمنع جواز النمو على كل الاجسام
قال الثاني اقول هذا هو الفرع الثاني وتقريره ان الافلاك يجب ان يكون
متحركة لوجهين احدهما انها لكونها بسيطة كان كل واحد من اجزائها المفروضة فيها
متماثلة في الحقيقة فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع والمكان ما يصح
لجزء آخر لاستحالة ان يقتضي بعض الامور المتماثلة خلاف ما يقتضيه الآخر

تتبدل صح — مبدأ

ولا يتأتى هذا الوضع وانتقال كل فرد من تلك الاجزاء الى حيز الآخر الا بالحركة المستديرة
وكلما صحت عليه الحركة المستديرة ففيه ميل مستدير لكونه علة الحركة
المستديرة فيثبت ان في الافلاك ميلا مستديرا فعلوا وكلما فيه ميل مستدير
كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند وجود
المؤثر وهو الميل المستدير فيلزم مما ذكرنا وجوب كون الافلاك متحركة بالاستدارة
وهو المطلوب وانما قال من الوضع والموضع ليعم المحدد وغيره من الافلاك العنصرية
الثاني لو كان الفلك ساكنا لزم الترجيح بلا مرجح لان الفلك لما كان بسيطا
لم يكن وجود بعض اجزائه على وضع معين او في حيز معين من اجزاء حيز
الكل اولى من وجوده في سائر اجزاء الحيز فلو بقي بعض اجزائه على وضع معين او
حيز معين لادى الى الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض على الدليلين بنقض
اجمالي وهو ان الدليلين المذكورين يجريان في جميع البسائط ومن جملتها
العناصر فوجب ان يتحرك العناصر على الاستدارة وبطلانه ظ قال واما
الكواكب اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة بالافلاك شرع فيما يتعلق بالكواكب
وعرف الكوكب بانه جسم بسيط مركوز في جرم الفلك مضيء بالذات الا القمر
فان نوره مستفاد من الشمس اما ان ما عدا القمر مضيء بالذات فلانها لو كانت
انوارها من الشمس لاختلفت بحسب القرب والبعد من الشمس واما ان نور القمر
منها فلانه لو لم يكن نوره مستفادا من الشمس لما اختلفت مقادير نوره بحسب
قربه وبعده من الشمس في الوجود بخلافه لانا لا نرى نوره عند اجتماعه بالشمس ثم
اذا بعد عنها بمقدار اثنتي عشرة درجة نراه مثل الهلال وكلما ازداد بعده

الميل صح

لان المحدد لا يكون له موضع عند بعضهم وله وضع

على وضع او حيز معين

نعم صح

لان الحيل اما شرط او سبب والعلة في الحقيقة

من الشمس ازداد نوره الى ان يصير بدرا وذلك عند وقت الاستقبال ثم
بعد ذلك ينتقص نوره الى ان لا يبقى له نور وذلك عند الاجتماع قوله لا
يقال فلعله كرة الخ اشارة الى اشكال اورده ابن الهيثم والى جوابه
وتقريره الاشكال انا لا نسلم صدق الملازمة المذكورة لجواز ان يكون القمر
كرة احد نصفيها مضيء لذاته والنصف الآخر مظلم ثم يتحرك على مركزه حركة
وضعية مساوية لحركة فلك القمر على مركز العالم وعند الاجتماع يكون
وجهه المضيء الى جانب الشمس والمظلم الينا وعند الاستقبال بالعكس من
ذلك وتوجيه الجواب ان نوره لو كان من ذاته لا من الشمس وجب ان لا ينخسف
القمر في شيء من الاستقبالات وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم قال واما
العناصر الخ اقول لما فرغ من الفلكيات شرع في العناصر واعلم ان البسائط
العنصرية منحصرة في اربعة النار والهواء والماء والارض لان العنصر اما
ان يكون ثقيلا او خفيفا وكل واحد منهما اما مطلق او مضاف فان
التربيع واجب والخفيف المطلق هو الذي في طبعه ان يتحرك الى غاية البعد
عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته على الاجرام العنصرية
والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك وهو الذي يقتضي النزول الى الغاية اعني
المركز والخفيف المضاف هو الذي ان كان في حيز الخفيف المطلق تحرك
الى المركز وان كان في حيز الثقيل المطلق او المضاف تحرك الى المحيط
والثقيل المضاف هو الذي ان كان في حيز الثقيل المطلق يتحرك الى المحيط
وفي حيز الخفيف المطلق او المضاف يتحرك الى المركز فالخفيف هو النار وطبعها

المطلق

حارة يابسة اما الحرارة فلانها محسوسة في النار التي عندنا ويلزم من ذلك كون
البسيط ايضا حارا لان القوة المسخنة اذا وجدت في الجسم البسيط خالية
عن العائق كان اثرها في الغاية واما اليبوسة فلان النار تقتضي افناء الرطوبات
ونقيض اليبوسة والخفيف المضاف هو الهواء اي بالاضافة الى الارض
والماء وهو حار رطب اما انه حار فلان الماء اذا سخن فصار بسبب صار هواء
ولانه طالب للصعود عن الوسط واما انه رطب لسهولة قبول الاشكال
وسهولة تركها ولا يلزم من هذا كون النار البسيط رطبة لان سهولة
قبولها للاشكال وتركها ممنوع فان قيل لو كان الهواء حارا لكان في غاية
الحرارة لخلو القوة المسخنة عن العائق والتالي باطل فالجواب ان الحرارة
الضعيفة مخالفة بالنوع للشديدة فجاز ان يقتضي الطبيعة الهوائية احد
النوعين دون الآخر ومكان الهواء مقعر كرة النار والثقيل المطلق هو
الارض وبرودتها محسوسة وكذا يبوستها لعسر قبولها الاشكال وعسر تركها
اياها ومحله اي محل الثقيل المطلق هو وسط الفلك الاعظم بحيث ينطبق مركزه
مركز العالم ويعني بالمركز نقطة متساوية الابعاد عن جوانبها والدليل على توسطها انا
نجد الكواكب في جميع البقاع على قدر واحد ولولا التوسط لما كان كذلك والثقيل
المضاف هو الماء وبرودته محسوسة وكذا رطوبته لما ذكرنا في الهواء ومكانه
من حيز الماء ان يكون محيطا بجميع الارض لان طبيعته يقتضي ان يكون فوق
الارض لكنه لم يتفق ذلك بسبب ما حصل في بعض جوانب الارض من الجبال والرواسي
على ما ذكره المصنف وهو ظاهر قال ثم انها اي اقول يريد اثبات الكون والفساد

في العناصر ويلزم منه اشتراك هيولاتها فقال انها باسرها قابلة للكون
والفساد والكون هو لبس صورة والفساد خلع اخرى فاذا حصل للجسم كون
وفساد صار شيئا آخر غير ما كان ولما كانت العناصر اربعة لزم ان يكون
انواع الكون والفساد اثنى عشر لانقلاب كل واحد منها الى الثلاثة الباقية
والمصنف بين ذلك في خمسة انواع منها ويلزم منه صحته في جميع الاقسام
احدها ان انقلاب الماء ارضا وذلك لانا نشاهد مياها خرجت عن منابعها
فانعقدت هناك احجارا مخصوصة وايضا احجار الكبريت يعقدون
المياه حجارة صلبة الثاني في انقلاب الارض ماء وذلك لان اهل الحيل
يجعلون الاجسام الصلبة الحجرية كالزرنيخ وغيره مياها سيالة الثالث
انقلاب الهواء ماء لانا نشاهد ان الاناء اذا برد بالجمد اي وضع فيه
الجمد حتى برد جدا فانه يظهر على اطرافه قطرات الماء بحيث اذا قطعناها
ومحوناها عنه ظهرت ثانيا وعلى هذا الى ان يفنى شيء وذلك دليل على انقلاب
الهواء المتصل بذلك الاناء ماء فان قيل لم لا يجوز ان يكون القطرات على
سبيل الترشح قلنا لانه لو كان كذلك لاختص الترشح بالموضع الملاقي للماء
ولكان الترشح عند كون الماء حارا اكثر اذ الحار الطف واقبل للنفوذ
في مسام الاناء ولسكن لكن الرابع انقلاب الماء والنار هواء اما الاول
فكالماء الذي يسخن ويغلي فانه يتبخر عند التسخين بحيث يصير كله هواء
واما الثاني فلانا نشاهد صيرورة الشعلة هواء الخامس انقلاب الهواء
نارا وذلك لان كير الحداد اذا انفخ فيه نفخ قوي بعد سد الفوه التي
يدخل منها الهواء فانه يستحيل الهواء الذي فيه نارا

قال وأما المركبات الاول لما فرغ من البسائط شرع في المركبات التي هي المعادن
والنبات والحيوان وبين كيفية تولدها من هذه الاسطقسات الاربعة
واعلم ان كل واحد من هذه المركبات جنس للانواع يشتمل على اصناف ويشتمل على
اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا
من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما
مشتركان ولا بسبب المبدإ المفارق فانه متساوي النسبة الى جميع
الممكنات فهو اذن بسبب احوالها المختلفة بحسب اختلاف مقادير كيفياتها
في القلة والكثرة وتناسب بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له فسبب اختلاف المركبات
اختلاف الامزجة الغير المتناهية اذا تقرر ذلك فلنرجع الى تفسير المتن فقوله
واما المركبات فانها تحصل من امتزاج هذه الاربعة اشارة الى وجود
هذه العناصر الاربعة في كل مركب والذي يدل عليه انا اذا وضعنا المركب
في القرع فانه يحصل منه بالتحليل ماء وهواء وارض ولا بد لها من حرارة
طابخة وحاملها النار وقوله بامزجة مختلفة اشارة الى ما ذكرنا من ان سبب اختلاف
المركبات هو الامزجة المختلفة وسيجيء تعريف المزاج وقوله معدة لخلق
متالفة اشارة الى ان الامزجة المختلفة مستعدة لقبول الصور المختلفة من
مبدإها المفارق فيفيض على كل مزاج ما يليق به بحسب استعداده والخلقة هي
الهيئة الحاصلة للجسم بسبب اللون والشكل والمراد ههنا مبادي تلك
الهيئات وهي الصورة النوعية وقوله وهي المعادن والنبات والحيوان اشارة
الى انواع المركبات والضمير يجوز ان يرجع الى المركبات والى الخلق وانما

لاالخلوم

انحصر في الثلاثة لان المركب اما ان يتحقق فيه حس وحركة ارادية اولا يتحقق
له ذلك والاول هو الحيوان والثاني ان يتحقق له تغذ ونمو وتوليد فهو
النبات والا فهو المعادن واعلم ان هذه الاصول الاربعة باعتبار تركب
المركبات عنها تسمى اسطقسات وباعتبار انحلال المركبات اليها تسمى عناصر
وباعتبار كونها اجزاء من العالم تسمى اركانا باب والمزاج اول العناصر الاربعة
اذا امتزجت لابد ان ينكسر صرافة كل واحد منها بالآخر وهو المسمى بالتفاعل
و يحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة حاصلة من تفاعل العناصر
بعضها في بعض ومعنى التوسط انها لا تكون حارة ولا باردة في الغاية ولا
رطبة ولا يابسة في الغاية بل تستسخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس
الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قوله بان تتصغر اجزاءها الى غاية ما به
يحصل التفاعل اي التفاعل لا يحصل الا بان تتصغر اجزاء البسائط
فتختلط بعضها ببعض ليتم مس التأثير الى الاجزاء الباطنة لذي الحجم
الكبير وذلك لان التفاعل انما يحصل بالتماس والتماس انما هو بالسطوح فكلما
كانت السطوح اكثر كان التماس اكثر وكثرة السطوح انما تحصل بكثرة الاجزاء
وكثرة الاجزاء لا تحصل الا بتصغرها فكان من ضرورة المزاج تصغر الاجزاء
قوله بحيث تكسر صورة كل منها سورة الآخر اشارة الى ان كل واحد من
العناصر انما يفعل في الآخر بصورته النوعية وينفعل عنه في كيفيته لانه
لا يمكن ان يفعل كل منها في الآخر من حيث ينفعل عنه وذلك لان الفعل ان كان
مقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا

جواه

كيفيه
اي صوره نوعيه

صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا
ومغلوبا عن شيء واحد والكل محال فاذن الكاسر لكيفية كل واحد منها صورة
الآخر باب الرابع في الاول البحث الرابع من الفصل الاول من باب الجواهر
في حدوث الاجسام واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون
محدث الذات والصفات معا او قديم الذات والصفات معا او قديم
الذات محدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل
واما القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات فهو قول جمهور
المتكلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون قديم الذات
والصفات فهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام قول ابي علي وابي
نصر وزعم هؤلاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل
والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئية فان كل حركة معينة
فهي مسبوقة باخرى وكل وضع معين باخر الى ما لا نهاية له ويكون الاوضاع
والحركات قديمة بنوعها حادثة بشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها
لا بشخصها وصورها النوعية وهي التي بها يمتاز بعض الاجسام عن بعض قديمة
بجنسها لا بنوعها اما الاول فلان الهيولى لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان
لها هيولى اخرى لما تقدم من ان كل حادث زماني مسبوق بمادة واما الثاني
فلان شيئا من الصور الجسمية لا يلزم العناصر لجواز الكون والفساد على كل واحد
من العناصر فالاجسام المعينة منها حادثة الا ان نوع الجسم يكون قديما
بمعنى انه لم يتحقق زمان الا وجسم النار والهواء والماء والارض كان موجودا

فيه والوقت سن هذه النار وسن الماء وفيه النار حرارته والنار قديمه وكذا
في سائر العناصر واما الثالث وهو ان الصور النوعية حقيقة قديمة
بحسبها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها مختلفة
وتتبدل لم يكن قديمه بنوعها وجزئها بل بحسبها وهي مسمى الصورة النوعية
مطلقا واما القول الثالث وهو ان الاجسام قديمه بالذات حادثة بالصفات
وهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان واليه اشار بقوله واما
من قبله الكل قديمه بذواتها محدثة بصورها اي صورها النوعية لان حدوث
الصور النوعية يوجب حدوث الصفات ثم اختلف هولاء في تلك الذوات
التي هي اصل جميع الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست
جسما والجسميون وهم الفرقة الاولى اختلفوا في ذلك الجسم فقيل كان جوهرة
فنظر الباري تعالى اليها وصارت ماء على ما ذكر في المتن وهو ظاهر غني عن
الشرح وقد جاء في السفر الاول من التوراة ما يدل عليه وقيل كان ذلك الاصل
ارضا فحصل الماء من لطيفه والهواء من لطيف الماء والنار من لطيف
الهواء وقيل كان هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبوله الاشكال
فحصل النار من لطيفه والماء من كثيفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها
وقوام المركبات واصل الحياة بها وقيل كان اجزاء صغيرة من كل نوع
مثلا كانت فيه اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز وكان
هذه الاجزاء متفرقة متحركة فلما اجتمعت منه اجزاء كثيرة متماثلة الحقيقة
التامت وتركبت فصار حسيا والفرقة الثانية فرقتان احدهما الحرنانية

حرنان اسم حكيم

وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء وقالوا
ان اصل العالم هو النفس والهيولى لان النفس كانت لها الهيولى وعشقتها وتعلقت
بها فبعد تعلقها بها عهد الباري تعالى الى الهيولى فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات
والعناصر والحيوانات على الوجه الاكمل ليحصل للنفس بسبب تصورها وتعلقها
فضايل لم يكن موجودة لها قبل وكان تعلقها سببا لحدوث هذا العالم على هذا
الوجه الفريق الثاني اصحاب فيثاغورث فانهم ذهبوا الى ان الاصل هو الوحدات
لان قوام المركب بالبسائط وهي امور كل واحد منها في نفسه واحد ثم تلك الامور ان
كانت لها ماهية وراء الوحدة كانت مركبة لانه يكون هناك تلك الماهية مع تلك
الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كانت مجردة وحدات كانت
مستقلة بنفسها والا لكانت مفتقرة الى ما هو اقدم منها وكلامنا في المبادي
المطلقة هف فان الوحدات امور قائمة بنفسها فلما عرض للوحدة وضع صارت
نقطة فاجتمعت الوحدات نقاطا وحصل من اجتماع النقطتين الخط ومن الخطين السطح
ومن السطحين الجسم فظهر ان مبادي الاجسام هي الوحدات قال لنا وجوه اول
لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في ابطال القسم الاول وبرهن على حدوث
الذات ويلزم منه حدوث الصفات وتقرير هذا البرهان ان الاجسام لو كانت
ثابتة في الازل لكانت ساكنة والتالي باطل اما الشرطية فلانها لو لم تكن ساكنة لكانت
متحركة ضرورة كون الجسم لا يخلو عنهما لانه ان استقر في حيزه اكثر من زمان واحد
فساكن والا فمتحرك لكن الحركة تنافي الازلية اذ الحركة تقتضي المسبوقية
بالغير والازل ينافي المسبوقية فالجمع بين الحركة والازل ممتنع لذاته وانما قلنا

اي لو كانت الاجسام ازلية لكانت ساكنة او متحركة وكلاهما باطل

اي لكن كونها متحركة في الازل باطل

اي الوضع والمكان ... عن الوضع والمكان الاول

ان الحركة نقيض المسبوقية لان الحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد
ان كان في حيز آخر ان كانت مكانية وعن الانتقال عن حال الى اخرى ان لم
تكن مكانية فاما ما كان في ماهية الحركة نقيض المسبوقية بالغير والمطلان
التالي فلان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله لان ذلك السكون اما ان يكون
واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع انفكاكه عن الجسم ضرورة
وان كان ممكنا فالمؤثر فيه اما ان يكون فاعلا مختارا او موجبا بالذات لا
جائز لان فعل الفاعل المختار لا يكون قديما اذ المختار انما يفعل بالقصد والاختيار
والقصد الى ايجاد الموجود يكون تحصيلا للحاصل فتعين ان يكون المؤثر موجبا
بالذات وذلك الموجب يجب ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب دفعا
للدور والتسلسل واذا كان واجبا فان لم يتوقف تاثيره في وجود ذلك القديم
على شرط اصلا لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيمتنع زواله
وان توقف على شرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط موجبا بالذات والا لزم تحصيل
الحاصل وح يلزم من دوام العلة دوام المعلول فثبت بما ذكرنا ان الاجسام
لو كانت ساكنة في الازل لم يتحرك ابدا والتالي باطل بالمشاهدة لخصم من جواز الحركة
على العناصر والفلكيات والاجسام باسرها عنده قال اقول
من تقدير الدليل الاول شرع في سوالات اوردت عليه الاول منها قريب الى
المعارضة وتوجيهه ان يقال العالم لو كان ممتنع الوجود في الازل فهذا الامتناع
اما ان يكون من لوازم ماهيته او لا يكون فان كان الاول وجب ان يبقى العالم ممتنعا
لذاته فيمتنع وجوده فيما لا يزال والا لزم ان يكون الشيء ممتنعا لذاته ثم يصير ممكنا

المؤثر

وهذا مح وان كان الثاني لزم امكان وجوده في الازل وهو ينافي ما ذكرتم
واما الجواب فيمكن تقريره من وجهين احدهما ان نختار ان امتناع وجوده
ازلا لذاته ولا يلزم من كون الوجود الازلي ممتنعا لذاته كون الوجود مطلقا
ممتنعا لذاته كالحادث اليومي فانه امتنع وجوده في الازل مع امكانه في اليوم
الثاني ان نختار ان امتناعه ازلا ليس لذاته بل لان الازلية منافية كما في
الحادث اليومي ونحن ما ادعينا الا ذلك وقد فسر بعض هذا الجواب على انسب الكتاب
منه عين ولا اثر قال قيل اقول هذا منع لانحصار الجسم في المتحرك والساكن
وسنده المجرد فانه حال ما يكن في مكان لم يكن متحركا ولا ساكنا لان الحركة عندكم
عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان آخر والسكون عن الاستقرار في المكان
الواحد بحسب المكان لا حركة ولا سكون وجوابه ان الحصر ظاهر لما تقدم ولانم ان
المجرد لا مكان له وان سلم ذلك فالمجرد لا يخلو من الحركة والسكون لانا
لا نشك في ان للمجرد وضعا بالنسبة الى حيزيته ومماسة بالنسبة اليه فلا يخلو
اما ان ينتقل من الوضع المعين والمماسة المعينة الى وضع آخر ومماسة
اخرى اولا والاول الحركة والثاني السكون والحاصل ان ما ذكرتم انما يتوجه
ان لو فسرنا الحركة بالانتقال من مكان الى آخر والسكون بالاستقرار في
المكان الواحد واما اذا فسرنا الحركة بما هو اعم من ذلك كما مر فلا يتوجه
المنع قيل الازل ينافي حركة معينة الخ توجيهه ان يقال سلمنا الحصر لكن لم لا
يجوز ان يكون متحركة وقولكم الازل ينافي الحركة ان عنيتم بالحركة في هذا القول
الحركة المعينة فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون العالم متحركا ازلا على

معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة أخرى لا الى غير النهاية وان عنيتم
ماهية الحركة من حيث هي فممنوع لانها ازلية عندنا غير مسبوقة بالغير
وتقرير الجواب ان يقال ان الازل ينافي الحركة من حيث هي سواء كانت معينة
اولا لما سبق من ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية على ان المسبوقية
بالغير اما لنفسها او من لوازمها والعلم به ضروري فامتنع ثبوتها ازلا
قيل اول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان السكون لو كان معللا
بالموجب لزم دوامه لدوام الموجب ولم لا يجوز ان يكون تأثيره في السكون موقوفا
على شرط عدمي ازلي كعدم حادث ثم اذا زال هذا الشرط العدمي يزول الاثر
الذي هو السكون ولا شك في ان العدم الازلي جائز الزوال وتقرير الجواب
ان السكون الازلي يمتنع ان يكون مشروطا بعدم حادث والا لكان وجود
الحادث منافيا للسكون ضرورة ان منافي الشرط منافي المشروط ويكون
وجوده موقوفا على عدم السكون فلو كان عدم السكون ايضا موقوفا
على وجوده لزم الدور وفيه نظر لانتقاضه بانتفاء احد الضدين بالآخر (لتوقف وجود الشيء على عدم منافيه)
تعالى بما تم لو كان التأثير مشروطا بشرط عدمي لكان انتفاؤه موجبا
لانتفاء التأثير فيكون العدم علة للامر الوجودي وانه محال وفيه ايضا نظر
لان العدم على هذا التقدير جزء علة فالاستحالة ممنوع قوله قيل القدرة على
ايجاده يعني اشارة الى نقض ذكره المستدل على امتناع زوال السكون
الازلي وتوجيهه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم امتناع التغير على كل ازلي
يعني ما ذكرتم والتالي باطل لان الله تعالى كان في الازل قادرا على ايجاد معين

لما سبق في مباحث الان ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج الى الفعل على سبيل التدريج تقتضي المسبوقية بالغير

مكعره

ان اوجده لم يبق تلك القدرة لان ايجاد الموجود محال وتقرير الجواب لا نسلم
ان القدرة الازلية لا تبقى عند الايجاد بل هي باقية بحالها والمنتفي
والمنقطع تعلق القدرة وهو حادث وتغيره لا يوجب تغير القدرة لانه
من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج وتغير الاضافات لا يوجب تغيرا
في الذات قال الثاني الى آخره هذا دليل آخر على حدوث الاجسام وتقريره
لو كانت الاجسام ممكنة لزم ان يكون محدثة والمقدم حق فكذا التالي واما حقية
المقدم فلوجهين احدهما انها من الهيولى والصورة واما من الاجزاء التي لا
تتجزى وكل ما كان مركبا مفتقرا في تحققه الى كل واحد من اجزائه وكل ما
كان كذلك كان ممكنا الثاني انها متعددة والاشياء المتعددة لا يكون واجب
الوجود لما سبق في الالهيات واذا كانت ممكنة اما بيان الملازمة فلانها لما
كانت ممكنة كانت مفتقرة الى سبب اذ الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا
بسبب وذلك السبب اما ان يكون موجبا بالذات او فاعلا مختارا والاول
باطل والا لزم عدم التغير في العالم لان دوام العلة يوجب دوام المعلول
سواء كان صدوره عنه بوسط او بغير وسط اما اذا لم يكن بوسط فظ واما اذا كان
بوسط فلانه اذا كان علة للمعلول الاول يلزم دوام المعلول الاول بدوامه والمعلول
الاول اذا كان علة للمعلول الثاني يلزم دوام المعلول الثاني ايضا بدوام
علته وهلم جرا فيلزم انتفاء التغيرات في العالم والحس يكذبه فتعين الثاني
وهو ان يكون السبب فاعلا مختارا وكل ما فعله الفاعل المختار فهو حادث
والا لزم تحصيل الحاصل كما تقدم وفيه نظر لان انتفاء التغيرات انما
يلزم لو لم يكن من جملة المعلولات نفس التغير وهو محال

انام

بمركبة اما ... كان ح

بالاختيار

الاول م

[illegible marginal note]

قال لا يقال لا اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انه لو كانت السبب موجبا
لزم دوام المعلولات بدوامه لجواز ان يكون في معلولاته الصادرة عنه جسم
متحرك دائما ويكون تحركه شرطا لحدوث الحوادث والتغيرات وتقريره
الجواب ان يقال لو كان الامر كما ذكرتم لم يخل اما ان يكون وجود كل حادث
مشروطا بحركة اخرى الى ما لا نهاية كما هو مذهب الحكماء او يكون مشروطا
بعدم حركة بعد وجودها وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم منه الخ وهو وجود
حركات غير متناهية مترتبة طبعا ووضعا اما طبعا فلكون السابق شرطا
للاحق واما وضعا فلانها اذا كانت مجتمعة في الخارج كان لكل منها وضع بالنسبة
الى الاخرى في الوجود الخارجي وهو المراد بالترتب الوضعي واما الثاني فلانه
يلزم منه دوام جميع الحوادث وذلك لانه لما توقف وجود كل حادث على عدم
حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة لوجود الموجودات
ولاشك انها مستمرة ضرورة استمرار الموجب واستمرار عدم الحركة بعد وجودها
فيلزم دوام الحوادث بدوامها وهو ظاهر البطلان وفيه نظر لان عدم الحادث
او دوام الحوادث انما يلزم ان لو كان كل حركة او عدمها شرطا للبقاء والمعنى
انما جعله شرطا للوجود فقط قوله الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث الخ
دليل على حدوث الاجسام وتقريره ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الاجتماع والافتراق
وسائر الاحوال المتغيرة المختلفة من الحركات والسكنات والاوضاع واما
الكبرى فاحال بيانها على مسئلة كون الباري تعالى لا يكون محلا للحوادث وهو
في الباب الاول من كتاب الابكار قال اصح

تقريره

اصح اقول استدل الحكماء على قدم الاجسام بوجوه الاول ان الاجسام لو كانت
حادثة لزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان حدوثها لابد وان يكون في وقت معين
وقبل ذلك اما ان يكون ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول باطل لانه يلزم انقلاب
الممتنع ممكنا واذا كان كذلك فاختصاصه بهذا الوقت دون وقت آخر يكون
ترجيحا بلا مرجح لان الاوقات كلها متساوية في انفسها والمؤثر ايضا متساوي
النسبة الى جميعها وتقرير الوجه الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت
لها مادة سابقة لما تقدم من ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود والامكان
لكونه عرضا لابد له من محل وهو مادة الحادث ثم نقول هذه المادة يجب ان
يكون قديمة والا لكانت لها مادة اخرى لما ذكرنا الخ ولزم التسلسل الخ وان سلم
جواز هذا التسلسل فالمقصود حاصل وهو قدم المادة واذا كانت قديمة وقد ثبت
فيما تقدم امتناع خلوها عن الصورة كانت الصورة ايضا قديمة ولزم من
قدمهما قدم الجسم وتقرير الوجه الثالث ان يقال الزمان قديم ولزم من
قدمه قدم الجسم اما الاول فلان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده
بحسب لا يجامع القبل البعد وهذه القبلية لا تتحقق الا بالزمان فيلزم وجود
الزمان قبل عدمه وهو محال واما الثاني فلان الزمان من عوارض الحركة لما تقرر
والحركة من عوارض الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الجسم وهو المطلوب قال
واجيب اقول لما فرغ من ادلة الفلاسفة شرع في اجوبتها واجاب عن الاول
بمنع الترجيح بلا مرجح فان المقتضي لذلك الاختصاص هو ارادة الله تعالى فان
ارادة الله تعالى لما تعلقت باحداثه في ذلك الوقت تعين ذلك الوقت دون سائر
الاوقات فان قلت

بالارادة ان امكن تعلقها بوقت آخر احتاج الى مرجح ويلزم التسلسل والا كان
البارى تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قلت لا نسلم ان التعلق
بالغير لو كان ممكنا احتاج الى مرجح فان القادر المختار يجوز ان يرجح احد
مقدوريه على الآخر لا لمرجح كما ان الهارب اذا عن له طريقان متساويان
فانه يسلك احدهما من غير مرجح سلمناه ولكن لم لا يجوز ان يكون التعلق
بالوقت المعين واجبا قوله يلزم ان يكون البارى تعالى موجبا قلنا ان عنيتم
بكونه موجبا انه يمتنع تخلف المراد عن تعلق الارادة فهو حق ولم
قلتم انه محال وان عنيتم انه يلزم من دوام الله تعالى دوام المراد فى قدمه
فلا نسلم اللزوم على هذا التفسير واجاب عن الوجه الثانى والثالث بان مقدماتها
غير مسلمة اما الثانى فلانه يتوقف على ان كل حادث فله مادة وعلى ان الامكان
امر وجودى وعلى ان الهيولى مفتقرة الى الصورة والكل ممنوع على ما تقدم
فى موضعه اما الثالث فلانه مبنى على ان القبلية امر وجودى وعلى انها لا
تتحقق الا بالزمان وعلى ان الزمان مقدار الحركة وشئ من هذه المقدمات لا
تتم بالبرهان كما تقدم فى بحث الزمان قال واعلم ان اول اختلف الناس فى
امكان الفناء على العالم والخلاف فيه مبنى على الخلاف فى كونه حادثا او لا فان
من اعتقد قدمه احال عدمه ضرورة دوام المعلول بدوام موجبه واما
الذين اعتقدوا حدوث العالم فذهبوا الى جواز الفناء الا الكرامية والجاحظ
واستدل اصحابنا بان العالم محدث لم يكن ازليا كانت له هيئة قابلة للعدم وذكر
القبول من لوازم الماهية فلا ينفك عنها احتج الكرامية بانه لو انعدم العالم

بعد وجوده فلابد اما ان يكون باعدام الفاعل او طريان ضد او زوال شرط
لان عدمه بغير هذه الثلاثة غير معقول والتالى بجميع اقسامه باطل لما تقدم فى
استحالة اعدام الاعراض فقد عرفت الجواب ثم قال الخامس اول الابعاد اما
موجودة او مفروضة والاول اما مادية او مجردة ومن الناس من اثبت الخلاء
مجردة لا نهاية لها وهم اصحاب البعد القائلون بالخلاء ومنهم من اثبتها مادية
وهم حكماء الهند ومنهم من ابطل وجود الخلاء غير متناهية سواء كانت مادية
او غير مادية مجردة وهم اكثر الحكماء واحتجوا بان الابعاد لو كانت غير متناهية
لامكننا فرض خط غير متناه وخط متناه موازله الى ان يحركه الى ان يصير لغير النهاية
من الطرفين لم يتلاقيا وامكن ايضا حركة هذا الخط بحيث يخرج عن الموازاة
الى المسامتة والتالى باطل اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالى فلاستلزامه تناهى غير
المتناهى وذلك لانه اذا مال الخط من الموازاة الى المسامتة فلابد من موازاة الخط الغير المتناهى وصار
مسامتا فلابد ان يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة اذ
المسامتة قد حدثت عقيب الموازاة وكان لها اول ويلزم انقطاع الخط
الغير المتناهى وتناهيه عند هذه النقطة لانه لو لم ينقطع لكان فوقها نقطة اخرى
يكون مسامتة هذا الخط مع الفوقانية قبل مسامتته مع التحتانية لان المسامتة
مع الفوقانية يحصل بميل من الموازاة اقل من الميل الذى به يحصل المسامتة
مع التحتانية والميل الكثير لا يحصل الا بعد الميل القليل واذا كان كذلك لم يكن اول
نقطة المسامتة اولا هذا خلف فثبت ان فرض ذلك المجموع مستلزم المحال والمحال لم
يلزم من فرض الموازاة الممكنة ولا من فرض ميل الخط لامكانه فيكون من فرض

قال واحتجوا اليه اقول احتج القائلون بكون الاجسام غير متناهية بان كل جسم فما
وراءه متميز مشار اليه لان صريح العقل يشهد بان الطرف الذي يلي القطب
الشمالي منه مثلا غير الطرف الذي يلي القطب الجنوبي ومن انكر ذلك فقد
انكر البديهي واذا كان كذلك كان متميزا في الخارج مشارا اليه بان هذا الطرف
منه غير الطرف الآخر وكلما كان متميزا كان موجودا لان العدم الصرف لا
يعقل فيه الامتياز الخارجي ولا الامتياز بحسب الاشارة وبحيث انه يكون جسما
او جسمانيا لامتناع الاشارة الحسية الى غيرهما واذا كان يلزم ان يكون ما وراء غيرهم
كل جسم جسما الى غير النهاية قوله وفيه بان التميز وهم محض اي واجيب عن هذا الدليل
بمنع التميز وتوجيهه لانهم ان ما وراء كل جسم متميز قولك العقل يشهد بذلك ممنوع
بل الحاكم هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول ولا ثابت قال الفصل
الثاني اقول لما فرغ من بحث الاجسام شرع في بحث المفارقات وهي امور مجردة
عن المادة غير متحيزة ولا حالة في متحيز وهذا الفصل يشتمل على سبعة مباحث
الاول في اقسام المفارقات قوله والجواهر الغائبة اي التي لا يمكن ان تحس
من الحواس الظاهرة ولا يشار اليها اشارة حسية وهي المفارقات وقد جعلها
المصنف ثلاثة اقسام وهو ظاهر غني عن الشرح الى قوله الثالث ينقسم الى خير بالذات
واعلم ان القسم الثالث وهو ما لا يكون مؤثرا ولا مدبرا ينقسم الى ثلاثة
اقسام لانه اما فاعل للخير بالذات او فاعل للشر بالذات واما مستعد للخير
والشر والاول الملائكة الكروبيون المقربون والثاني الشياطين والثالث الجن ثم ذهب
اكثر الحكماء الى انها ماهيات متخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من قال انها

والظاهر كلام الحكماء يدل على ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن ابدانها بحسب الخير والشر

هي الارواح البشرية المفارقة لابدانها فان كانت شريرة بحيث صار فعل
الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة ربما تنجذب الى ما شاكلها
من النفوس الشريرة المتعلقة بالابدان فتتعلق بها ضربا من التعلق
وتعاونها على فعل الشر وهي الشياطين وان كانت خيرة بحيث صار فعل
الخير ملكة لها فبعد المفارقة ربما تتعلق بالابدان لما شاكلها من النفوس الخيرة
وتعاونها على فعل الخير وهي الملائكة وان كانت مستعدة للامرين فهو الجن
وذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام خلقها الله تعالى من النور او من الريح والقدرة لها لطيفه
على التشكل باشكال مختلفة وعلى التصرف في هذا العالم لا يقال لو كانت لطيفة
لتمزقت عند هبوب الرياح القوية ولما قويت على الافعال الشاقة ولو
كانت كثيفة لشاهدها كل من كان سليم الحس لانا نقول ان لها لطيفة بمعنى
عدم اللون لا بمعنى عدم القوام وح لا يلزم التمزق ولا عدم الاقتدار على
الافعال الشاقة قال الثاني اقول لما فرغ من ذكر اقسام المفارقات شرع
في اثبات العقل والمراد منه موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم غني في فاعليته
عن الجسم ولاستغنائه عن الجسم كان اشرف من النفس ونعم ما انه اول المبدعات
ويوافقه قوله عليه السلام اول ما خلق الله تع العقل والمراد ههنا بالابداع
ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وقد يراد به ايجاد شيء غير مسبوق
بآلة ولا مادة ولا زمان واقوى ما استدلوا به على وجود العقل وجهان الوجه
الاول مبني على مقدمتين الاولى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد
تقدم تقريرها الثانية ان الافلاك يمتنع ان يكون بعضها علة للبعض

ويدل عليه وجهان احدهما انه لو كان بعضها علة للبعض فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس وكلاهما مح اما الاول فلانه ح يكون وجود الحاوي متقدما على وجود المحوي لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود واذا اعتبر وجود المعلول مع وجود العلة كان ممكنا لعدم وجوب وجود المعلول ح لكن وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر وكلما كان كذلك لزم من امكان احدهما امكان الآخر والا لامكن الانفكاك فيلزم من امكان وجود المحوي امكان عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء معللا بعلة ويلزم منه ان يكون الخلاء ممكنا لذاته هف واما الثاني فلان المحوي اخس من الحاوي لكونه اصغر منه ولا اخس يستحيل ان يكون علة للاشرف

الوجه الثاني ان احد الجسمين لو كان مؤثرا في جسم آخر لزم ان يكون مؤثرا في جزئيه اللذين هما الهيولى والصورة ضرورة كون المركب مؤثرا في الاجزاء والتالي بط لان الاستقراء دل على ان الجسم انما يؤثر في شيء بواسطة الوضع اي انما يظهر اثره اولا في مجاوره ثم في مجاور مجاوره وهكذا فان النار لا تسخن كل جسم بل مجاورها ثم ما يليه واذا كان كذلك امتنع ان يؤثر الجسم في الهيولى اذ لا وضع لها قبل الصورة ولا في الصورة لان الصورة لا يعرض لها قبل الهيولى لما تقدم فلا وضع لها ايضا واذا امتنع التاثير في جزء الجسم امتنع في الجسم ايضا واذا تقرر ذلك فنقول الافلاك موجودة ممكنة فلا بد لها من علة والعلة القريبة لها اما ان يكون جسما او مفارقا والاول بط لما تقدم من الوجهين والثاني اما ان يكون الباري تع او النفس او العقل والاول بط لانه

لانه واحد محض فلا يصدر عنه المركب دفعة ولا احد جزئيه بواسطة الآخر لما تقدم من تلازمهما وكذا الثاني لان النفس انما تفعل بواسطة الجسم هو البدن فلا يكون علة للجسم فتعين ان يكون الثالث هو العقل وح يلزم وجود العقل وهو المط قوله ولانه يتوقف فعله انما لم يقل بدله ولان النفس ليشمل النفس وغيرها من الجسمانيات هذا هو الدليل الثاني اي الاول على اثبات العقل وتقريره ان يقال قد ثبت انتهاء الممكنات الى الله تع وانه واحد من كل وجه فالصادر عنه اولا لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول لما يكون علة لما بعده من الممكنات ومن جملتها الجوهر ولا يمكن ان يكون العرض علة للجوهر ومتقدما عليه والا لزم الدور فيجب ان يكون جوهرا وقد عرفت ان الجوهر منحصر في الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل وصدور كل منها اولا مح سوى العقل اما الجسم فلانه لا يمكن ان يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق من ان الجسم انما يؤثر فيما له وضع بالنسبة اليه وغير الجسم من الجواهر لا وضع له بالنسبة الى الجسم فلا يؤثر في غيره من الجواهر واما الهيولى فلوجهين احدهما انها لو صدرت اولا لتقدمت على الصورة بالوجود وقد تقدم بطلانه والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لغيرها لكانت علة للصورة ايضا ويلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له واما الصورة فلوجهين احدهما انه يلزم تقدمها على الهيولى والثاني ان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا تتقدم على الهيولى بالوجود وايضا لو كان تاثير الصورة فيما بعدها بمشاركة الهيولى لزم سبق

واحد م

اي لان الجسم علة لا لكل السرمدي اعني كونه حاويا ومحويا للآخر ان يكون علة للافلاك م

ولكنه يصح لذاته

المؤثر في م

الهيولى على نفسها لان من جملة ما يؤثر فيه الصورة نفس الهيولى والا لاستغنت
في فعلها عن الهيولى فيستغني في ذاتها ايضا عنها وهو باطل واما النفس فلانها
في فاعليتها محتاجة الى الجسم فلا يكون علة للاجسام واذا بطل الاقسام
تعين ان يكون الصادر الاول هو العقل وهو المط واعلم ان صحة هذين
الدليلين يتوقف على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد وعلى ان الهيولى
والصورة متلازمان وقد عرفت ما فيهما فيما تقدم قال ولوجوده اقول
لما استدل الحكماء بما تقدم من الدليلين على ان العقل هو العلة القريبة للافلاك
وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اراد ان يبين كيفية صدور
الكثير من الواحد الذي هو العقل فقال ان العقل له وجود من المبدا
الاول وهو الباري تع ووجوب بالنظر الى المبدا الاول وامكان من ذاته
وله ماهية وجودية وتعقل لذاته وتعقل لفاعله فهذه ستة اعتبارات
بعضها بالنظر الى ذاته وبعضها بالنظر الى فاعله ومبداه والصادر
عن المبدا الاول هو الوجود وملزومه باقي الاعتبارات فاذا تقرر
هذا الكثير فنقول العقل الاول باعتبار اشرف حالاته وهو الوجوب
والتعقل للمبدا الاول سبب لعقل آخر وباعتبار وجوده وتعقله لذاته سبب
للنفس الفلكية وباعتبار ماهيته وامكانه سبب لجسم الفلك الاول المركب
من المادة والصورة ثم يصدر عن العقل الثاني بهذه الاعتبارات عقل
ثالث ونفس وفلك وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
هذا ما ذكره المحققون والمصنف قد ذكر من الامور الستة ثلاثة وظاهر
كلامه يدل على انه باعتبار وجوده

ولا نم ان الفاعل لا يكون قابلا سند

بالفاعل سبب لنفس الفلك الثاني وباعتبار امكانه سبب لجرم الفلك وهكذا الى
ان ينتهي الى العقل الفعال المعبر عنه بالروح في كتاب الله تع وهناك
ينقطع السلسلة ويتصل الى سلسلة العناصر فيصدر باعتبار الاحوال
المشتمل عليها العقل الفعال هيولى العناصر وصورها ثم يصدر بواسطة
الحركات الفلكية استعدادات مختلفة للهيولى ويفيض عن العقل الفعال
بواسطة تلك الاستعدادات انواع الكائنات من الحيوانات والمعادن
والنبات واعلم ان هذا الكلام كله ليس برهانيا وضعفه ظ لان كثرة هذه
الامور المذكورة اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج فكيف يجوز ان
يكون مبادي لامور وجودية وان جعلوها شروطا فما المانع من ان يكون
للواجب مثل هذه الاعتبارات وبسببها يكثر معلولاته من غير توسط
العقل قال فرع لما فرغ اقول لما فرغ من اثبات العقول شرع في اثبات
ما يتفرع على وجودها واعلم ان العقول على تقدير تحققها في الخارج
وتجردها عن المادة لا بد لها من احكام ولوازم وقد ذكر المصنف
منها ستة الاول انها غير حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت مادية لما سبق
في بحث الحدوث ان الحادث له مادة سابقة عليه وثانيها انها لا تفسد اي لا تنعدم
اذ لو كانت ممكنة عليها الفساد لاحتاجت الى مادة لان القابل للفساد
لا يمكن ان يكون هو العقل لما سبق من ان القابل يجب وجوده مع وجود
المقبول والعقل لا يبقى مع فساده فيجب ان يكون له مادة تقبله وثالثها
ان انواعها منحصرة في اشخاصها اي لا يوجد من كل نوع منها الا شخص

يوم يقوم الروح والملائكة صفا

باعتبار امكانه صدر عنه الهيولى وباعتبار وجوبه صدر عنه الصورة

حادث لا بد له من مادة

واحد لما سبق في بحث التعين ان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا
لمادة ورابعها انها جامعة للكمالات اللائقة بها اذ لو كان شيء من كمالاتها
بالقوة لكانت العقول بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه
والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيحتاج الى مادة على ما سبق في بيان افتقار
الهيولى الى الصورة ويلزم ان يكون غير المادي ماديا ولاولى ان يقال
انها لما استغنت عن المادة في ذواتها وافعالها كانت ذواتها هي المقتضية
لاحوالها فيجب تحققها بتحقق الذوات وخامسها انها عاقلة لذواتها ولجميع
الكليات وسادسها كونها غير عاقلة للجزئيات لما سيجيء ان ادراك الجزئي
انما يكون بآلة جسمانية والعقول مجردة قال الثالث اقول احتجت
الفلاسفة على اثبات النفوس الفلكية وعلى تجردها بان حركات الافلاك
دورية فلا تكون طبيعية لان المتحرك بالاستدارة يطلب الحد الذي تركه
فلو كانت طبيعية لزم ان يكون الحد المتروك مطلوبا طبعا وهو باطل ولا
يجوز ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبع فلا قسر وايضا لو كانت قسرية
لكانت على موافقة القاسر فلا تختلف في الجهة ولا في السرعة والبطؤ بل يكون
حركات الافلاك كلها متساوية والتالي ظاهر البطلان فيتعين ان يكون ارادية
واذا ثبت ذلك فلا بد لها من نفوس محركة مدركة لان الفاعل بالارادة
لا بد وان يكون له شعور بفعله ثم نقول ان تلك النفوس مجردة لان حركاتها
اما ان تصدر عن تصور عقلي او خيالي والثاني باطل لان التخيلات لا
تدوم بل تنقطع فان الخيال قوة جسمانية والقوى الجسمانية لا تفعل افعالا
غير متناهية وا

في البحث الرابع من هذا الفصل سيجيء

لكن الحركات الفلكية دائمة وايضا الحركات الصادرة عن التخيلات تختلف
باختلاف التخيلات ولا تبقى على نظام واحد لكن الحركات السماوية دائمة على
نظام واحد وقانون مضبوط فثبت ان محركات الافلاك عاقلة اي مدركة
للكليات وكل عاقل مجرد على ما سيجيء فثبت ان محركات الافلاك وهي نفوسها
مجردة عاقلة وهو المطلوب قال والنسبة الخ اقول ذكر الامام ان من الحكماء من
ذهب الى ان للفلك نفسين احدهما مجردة والاخرى جسمانية اي منطبعة في جسم
الفلك والمصنف لما اثبت الاولى شرع في اثبات الثانية فقال النسبة هذه النفوس
المجردة مبادي قريبة لتحريك الافلاك بل المبادي القريبة نفوس جسمانية وذلك
لان المحرك القريب للفلك مدرك للجزئيات وكل ما كان كذلك فهو جسماني اما
الصغرى فلان الفلك يتحرك حركات جزئية والحركات الجزئية انما تنبعث
عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لان التصور الكلي لا يكون سببا لفعل
جزئي لان نسبة الكلي الى جزئياته متساوية فلو وقع احدها دون الآخر لزم
الترجيح بلا مرجح فلا بد من تصور ذلك الجزئي وارادته حتى يتحقق واما الكبرى
والى هذا اشار بقوله لا يكون للمجردات فلما سيجيء ان المجرد لا يدرك الجزئيات
بالذات فثبت ان للافلاك قوى جسمانية فائضة عن النفوس المجردة
وتسمى بالنفوس الجزئية كما فاضت عن نفوسنا على ابداننا القوى الحيوانية
التي بها يحصل الحس والحركة الارادية وانكر بعض المحققين ثبوت النفسين
للفلك وادعى انه لم يذهب اليه احد بل للفلك نفس واحدة مجردة يفيض
عنها صور جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها والنفس يدرك المعقولات

في البحث الرابع من هذا الفصل

وتسمى النفوس الحيوانية نفوسا ناطقة مفارقة

مدارها وتدرك الجزئيات لجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة
المتخيلة باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابدانا انما تعينها قوله والمشهور
انها عارية عن الحواس الظاهرة اي المشهور عند الحكماء ان الافلاك ليس لها
شيء من الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب واستدلوا على ذلك
بان الغرض من الحواس الظاهرة والغضب والشهوة دفع المضار وجلب
المنافع وكلاهما على الفلك محال اما الحواس الباطنة فلانها متعلقة بالحواس
الظاهرة اذ الخيال يحفظ صور المحسوسات والوهم يدرك احوالها الجزئية
والمفكرة تتصرف فيها ثم يوجد الاصل وحيث لا يوجد الفرع وقال لا نسلم
لانه استحالة جلب المنافع ودفع المضار على الفلك سلمناه لكن لم لا يجوز ان
يكون نفس هذه الحواس منفعة قال في تجردها اقول النفس الانسانية
هي الامر الذي يشير اليه كل احد منا بقوله انا وثبوته ضروري والخلاف في
تجردها عن المادة وفي حقيقته فذهب الحكماء والغزالي من المتكلمين الى
ان النفس مجردة اي غير جسم ولا جسماني واستدلوا على ذلك بالعقل والنقل
اما العقل فمن وجوه احدها ان محل العلم بالله تعالى وسائر البسائط كالنقطة
والوحدة ليس بمنقسم وكل جسم او جسماني منقسم فمحل العلم اعني النفس ليس
بجسم ولا جسماني اما الكبرى فظاهرة والا لزم الجوهر الفرد واما الصغرى
فلان العلم بالبسائط غير منقسم اذ لو انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزائه
علما بذلك المعلوم او لم يكن فان كان الاول يلزم ان يكون حقيقة الجزء مساويا
لحقيقة الكل وانه محال وايضا يلزم ان يكون الشيء الواحد معلوما بعلمين وانه محال وان

كان الثاني وهو ان لا يكون جزء العلم علما بذلك المعلوم سواء كان علما بغيره
او لم يكن علما اصلا فعند اجتماع الاجزاء اما ان يحصل هيئة زائدة على تلك الاجزاء
او لا يحصل فان لم يحصل فكذلك يلزم المحال لانه لم يحصل العلم بالله تعالى وقد فرض
كذلك هف وان حصلت هيئة زائدة هي العلم فان انقسمت عاد التقسيم فيها بان
يقال كل جزء منها اما ان يكون علما بذلك المعلوم اولا ويلزم التسلسل وان لم ينقسم كان
العلم بالله تعالى غير منقسم وقد فرضناه منقسما هف واذا ثبت ان العلم بالله تعالى
غير منقسم وجب ان يكون محله ايضا غير منقسم والا لزم انقسام الحال
بانقسام المحل وقد بينا انه غير منقسم قوله ونوقض اي ونوقض هذا الدليل
بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان ما ذكرتم من ان محل غير المنقسم يجب ان يكون غير
منقسم منقوض بالنقطة الحالة في الخط المنقسم في الطول والوحدة القائمة بالجسم المنقسم
في الجهات سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم من استحالة كون الجزء مساويا للكل في تمام الماهية
منقوض باجزاء البسيط فان كل واحد منها يساوي كله في الجسمية وفي تمام الماهية
نعم مساواة الجزء للكل في تمام الماهية وجميع العوارض مستحيلة ولكن لا نسلم ان
ما ذكرتم يلزم منه ذلك قال الثاني اقول هذا دليل آخر على تجرد النفس وتقريره
ان النفس تدرك السواد والبياض فلو كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين في
جسم واحد لما تقدم من ان التعقل يستدعي حصول المعقول في العاقل والتالي
باطل فوجب القول بتجرد النفس واجيب عن هذا الدليل بوجهين احدهما ان
يقال لا نسلم انها لو كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين وانما يلزم ان لو كان
صورتا السواد والبياض الحاصلتان في النفس متضادتين وهو ممنوع لان التضاد

انما هو من السواد والبياض الخارجيين لا العقليين والثاني ما ذكرتم من امتناع
اجتماع الضدين في جسم واحد منقوض بما دراك هذا السواد الجزئي وهذا للجسم او م
البياض الجزئي فان المدرك للجزئي عندكم هو الجسماني ويلزم منه ذلك اجتماع
الضدين في جسم واحد على مذهبكم وفيه نظر لان المدرك عند الحكيم هو
النفس ايضا لكن بواسطة الآلة قال الثالث اقول هذا دليل آخر على
تجرد النفس والاكثرون خصوا بكونها غير جسمانية والمصنف جعله دليلا على
وعلى كونها غير جسم ايضا ونحن نقرره اولا على الوجه الذي ذكره الاكثرون ثم
نبين التعميم كما ذكره المصنف فنقول لو كانت النفس جسمانية حالة في عضو
من قلب او دماغ او غيرهما لكانت دائمة التعقل لمحلها او دائمة اللاتعقل
له والتالي باطل بقسميه لانا نعلم ضرورة انا مدركة في بعض الاوقات دون البعض
بيان الشرطية ان التعقل هو حصول صورة المعقول عند العاقل فلا يخ
اما ان يكفي في التعقل حضور الصورة الحالة في مادة العضو الذي حلت فيه النفس
او لا يكفي فان كفى لزم دوام التعقل بدوام تلك الصورة في ذلك العضو وان لم
يكف لزم دوام اللاتعقل لان التعقل ح يتوقف على حصول صورة اخرى في
النفس مساوية للصورة الاولى لكن حصول تلك الصورة ممتنع والا لزم
اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة احدهما بلا واسطة والثانية مسع
بواسطة حلولها في النفس وهو ممنوع فيتنفي التعقل ايضا لان الموقوف القاصر
على الممتنع ممتنع واعلم انه يعلم من هذا الدليل كونها غير جسم وذلك لانها لو كانت
جسما لكانت محلا لشيء منهما غير اضروح فنقول لا يخ اما ان يكفي في التعقل

حصول تلك العرض فيها اولا الخ كما ذكرنا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم
صدق الشرطية ولم لا يجوز ان يكون التعقل موقوفا على حصول صورة اخرى
قوله يلزم اجتماع المثلين قلنا لا نسلم فان الصورة الحالة في النفس ليست
مساوية للصورة الخارجية الحالة في مادة العضو فان هذه الصورة عرض قائم
بالنفس والاولى جوهر قائم بذاته سلمنا انهما متساويان ولكن لا نسلم اجتماعهما
في محل واحد فان احدهما وهو الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة الحالة
في العضو والصورة الخارجية الجامدة حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع
مثل هذا الاجتماع قال الرابع اقول هذا دليل واضح وتقرير الجواب عنه
ان يقال ما الذي تعنون بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية
ان عنيتم به انها لا تنتهي الى حد الا ويكون قادرة بعد ذلك على التعقل فلا نسلم صدق
الكبرى فان من القوى الجسمانية ما يقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى تصور م
فان القوة الخيالية لا تنتهي في الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال
اخر بعد ذلك وان عنيتم انها تقوى على استحضار معقولات غير متناهية في آن واحد فهو
ممنوع لانا نعلم علما وجدانيا انه يصعب علينا توجه الذهن الى معلومات
كثيرة دفعة والحلة قال الخامس اقول هذا دليل آخر على تجرد النفس وتقريره
ان يقال ان المعقولات الكلية كالانسانية من حيث هي مجردة عن المادة
ويلزم منه ان يكون العاقل لها ايضا مجردا اما الاول فلانها لو كانت مختصة
بمادة لم يصدق على غير تلك المادة فلا يكون كلية اما الثاني فلان العاقل
لها لو كان جسما لكان ذا وضع ومقدار مخصوص وكانت المعقولات

الكلية الحالة فيه ايضا مخصصة بمثل الوضع والمقدار تبعا للمحل وذلك ينافي كليتها
وتجردها وتوجيه الاعتراض عليه ان يقال لا نم ان تخصصها بوضع بسبب
حلولها في الجسم ينافي كليتها وتجردها لان المراد بكلية الصورة هو ان المفهوم
المنتزع من كل واحد من الاشياء جميع قطع النظر عن العوارض الخارجية
هو المفهوم الحاصل في النفس وهذا هو المعنى بالانطباق وضمير ماهيتها
للاشياء [illegible] والمراد بتجرد الصورة الكلية خلوها عن العوارض الخارجية
لكونها في الذهن وحلولها فيه واذا كان المراد بالكلية والتجرد ما ذكرتم
فلا يقدح فيهما ما عرض لتلك المعقولات بسبب المحل من اختصاصها
بوضع معين واقترانها بعوارض مخصوصة فانه جاز ان يطابقها المحسوسات
في الحقيقة وان لم يطابقها في المقدار والوضع قوله والا لاشترك لالزامه
اي لو كان ما عرض لها بسبب المحل قادحا في كليتها وتجردها لزم ان
يكون الصورة الكلية الحالة في النفس الجزئية جزئية لحلولها في نفس
جزئية وحدوثها في وقت معين فيبطل قولكم ان النفس مدرك الكليات
واما النقلية فظاهر لا يحتاج الى شرح قوله يرفرف اي تعد ويتحرك ويرفرف
الطائر اي حرك جناحيه حول الشيء ليقع عليه والتبعة [illegible] ثم مال الخلو
اول لما فرغ من دلائل القائلين بتجرد النفس وما يرد عليها شرع في
ذكر مذاهب المنكرين للتجرد وضبط الاقوال فيه ان يقال انها اما ان يكون
جسما او جسمانيا اي حالا في الجسم او معنى اعم جسم ولا جسماني والا
الثالث ذهب ابن الراوندي فانه زعم ان النفس عبارة عن جزء لا يتجزأ

في القلب وذهب

الوجوه

وذهب النظام الى انها اجسام لطيفة سارية في جملة البدن سريان ماء
الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وقيل انها قوة في الدماغ
مبدأ الحس والحركة وغيرهما بسبب الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن
وقيل هو مجموع قوى ثلث احديها حالة في الدماغ وسميت بالنفس الناطقة
الحكمية لكونها مبدأ لادراك العلوم والحكم والثانية في القلب وهي القوة الغضبية
والشهوية وهي المبدأ للحزن والفرح وتسمى القوة الحيوانية والثالثة في
الكبد وهي النفس النباتية وسماها المصنف بالشهوانية وفيه نظر لان في
الشهوانية من القوى الحيوانية ولعل وجه التسمية هو ان في اكثر افعال القوة النباتية
مرتبطة بالحركة كما سيجيء والحركة انما تحدث بعد الميل الى ما يتحرك اليه وهو
الشهوة وقيل ان النفس مجموع الاخلاط الاربعة اعني الدم والصفراء
والبلغم والسوداء لبقاء الحيوان العمرة مع بقاءها وهو مذهب طائفة
من الطبيعيين وقيل هو المزاج واعتدال الاخلاط والاركان وذهب
محققوا المتكلمين الى انها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان
تتطرق اليها تغير وانحلال مبحث الخامس في اول ذهب المتكلمون الى
ان النفوس حادثة لانها ممكنة وكل ممكن حادث عندهم على ما تقرر لكن من
ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان بحديث المذكور في المتن ومنهم من
منع ذلك لقوله تعالى بعد ذكر تكوين البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد
بالخلق الروح والنطفة ثم تبارك على الرحمن فيحتمه القول بحدوثها قبل الابدان
اما الحكماء فذهب افلاطون وغيره من الحكماء الى انها قديمة وذهب ارسطو

الحكمية اي الحاكمة

اي البحث الخامس

منهم

اي القائلون بالحدوث اختلفوا في كيفية حدوثها

ومن تابعه الى انها حادثة بعد حدوث البدن واما ما احتج به ارسطو
فتقريره ان يقال لو كانت النفوس متعددة في الحقيقة لكانت حادثة لعدم
حق والتالي منتف لما بان حقيته المقدم فهو ان النفوس لو تعددت
بالماهية لزم كونها مركبة لاشتراكها في كونها نفوسا وامتيازها بغيرها
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم تركب النفوس منهما وهو باطل
اذ لو كانت مركبة لكانت جسما لان كل مركب جسم واما بيان الشرطية
اشار بقوله فلو حدثت قبل البدن فتقريره انها لو كانت قديمة فلا يخلو اما
ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان اما بطلان كونها كثيرة فلما تقدم في
بحث التعين ان تكثر افراد النوع الواحد بسبب المادة ولا مادة للنفس قبل
البدن فيمتنع التعدد قبل وجود البدن واما بطلان كونها واحدة فلانها
لو كانت واحدة فبعد التعلق بالابدان تعددت وانحلت لكان جميع
وكان كل ما علمه واحد علمه غيره وذلك معلوم الفساد بالضرورة وان
بقيت واحدة وكانت منقسمة ومتجزئة وهو محال اذ لا انقسام من خواص
الاجسام والنفس لا تنقسم قوله وقيل عليه الى اشارة الى الجواب عن
هذا الدليل وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان اشتراكها في كونها نفوسا يستلزم
كونها مركبة وانما يلزم ذلك ان لو كان كونها نفوسا امرا داخلا في
ماهيتها وهو ممنوع لجواز ان يكون معنى كونها نفوسا انها مدبرة
للابدان وكونها مدبرة لها عارض من عوارضها والاشتراك في
العوارض لا يوجب التركيب في الماهية فان التضاد مع اختلافهما في

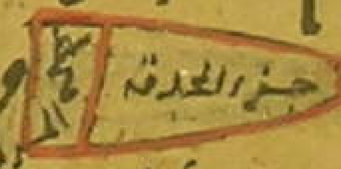
الماهية شرط كان في التضاد سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان كل مركب جسم
بل الجسم مركب اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة والموجبة
الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يصدق قولكم كل مركب جسم ومذهبكم ان
المجردات كالعقول والنفوس مركبة وليست جسمانية وذلك لانها مشتركة
في الجوهر ومتميزة بالنوع والجوهر جنس لها وكل ما يحمل تحت جنس كان مركبا
من الجنس والفصل سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان انتفاء النفوس في الحقيقة يستلزم
حدوثها وقولكم لانها قبل البدن اما واحدة او كثيرة قلنا لم لا يجوز ان تكون
كثيرة قولكم لا مادة للنفس قبل البدن قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان تكون هذه
النفس قبل تعلقها بهذا البدن قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر
فانتقلت منه الى هذا البدن على سبيل التناسخ فان قلتم ان التناسخ باطل
لاستلزامه تعلق النفسين بالبدن الواحد لان البدن لما كان شرطا لفيضان
النفس فاذا حدث بدن صالح لان يتعلق به النفس وجب ان يفيض عليه من
المبدأ الفياض اعني من العقل الفعال نفس لوجود الفاعل والقابل
فلو تعلقت بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين
ببدن واحد وهو محال لان كل احد يدرك بالضرورة ذاته واحدا لا اثنين
قلنا ما ذكرتم على بطلان التناسخ موقوف على حدوث النفس لما ذكرتم من كونها
مشروطة بالبدن فاثبات حدوث النفس ببطلان التناسخ يؤدي الى الدور وانما
قال عمدتكم الوثيق لان لهم ادلة اخرى على بطلان التناسخ لكن هذا الدليل
اوثق منها قال السادس الاول انما كانت النفس متعلقة بالبدن وجب ان يكون هناك
امور بها يتحد بها النفس ذلك التعلق والثاني

ما هو سبب التعلق والثالث الشيء الذي تعلق به النفس اولا اما الكيفية التعلق فانها العاشق ص
كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يتمكن بسببه من مفارقة المعشوق مادام
يمكن المصاحبة وكتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله وليس
تعلقها تعلق الحال بالمحل ولا تعلق المجاورة كتعلق الانسان بداره او ثوبه لاختصاصها
لاختصاصه بالتحيز والنفس لكونها مجردة استحال عليها ذلك وايضا لو
كان تعلق الحلول لبطل عند المفارقة ولو كان تعلق المجاورة لتمكن الانسان
من مفارقة البدن كما يمكن من مفارقة داره وثوبه واما سبب التعلق
فهو ان كمالاتها ولذاتها الحسية بسبب ادراك الجزئيات المحسوسة
والعقلية بسبب ادراك الكليات متوقفة على البدن لكون البدن آلة
للنفس في اكتساب الكمالات وكمال الشيء ما من شانه ان يكون لذلك الشيء
اذا كان صالحا له ولايقا به واما متعلقها الاولي فهو الروح المنبعث
عن القلب المسمى بالروح الحيواني واعلم ان الاغذية الواردة على البدن
يتولد منها في الكبد الاخلاط الاربعة ويتولد من لطيف هذه الاخلاط اللطيف ص
الروح ومن كثيفها الاعضاء فالروح جسم حار لطيف يتكون من اجزاء
الاخلاط واليه اشار بقوله المتكون من الطف اجزاء الاغذية الذي ص
والدليل يدل على ان متعلقها الاول هو الروح ان شد الاعضاء يبطل
الحس والحركة عما وراء موضع الشد ويمنع نفوذ الروح اليه ولو
كانت النفس متعلقة بالكل لما كان كذلك وقد يقال ان الروح لكونه من الطف
الاجزاء كان مناسبا للنفس اكثر فتعلق النفس اولا به وهذا اقناعي قوله

فيفيض عليه قوة تسري اليه اعلم ان هذا الروح لجوهريته ولطافته يسري في
جميع اجزاء البدن ويستفيد جميع اعماقه وعند تعلق النفس به تفيض عليه
قوة تسري في جميع البدن بسريان الروح بما يستعد الاعضاء لقبول قوى
الحس والحركة وسائر الحيوة والقوة الحيوانية قوله فتنبث في كل عضو قوى
يليق به اي اذا سرت القوة الحيوانية في الاعضاء فاضت على كل عضو
وسرت فيه قوة يليق بذلك العضو وتكمل بها نفعه ذلك العضو كما سرت في الدماغ
قوى الاحساس والتخيل والفكر والذكر وعلى هذا في كل عضو ويعلم من قوله
فتنبث في كل عضو ان القوة الحيوانية متقدمة على سائر القوى واذا
عرفت ان منبع الروح الحيواني هو القلب فاعلم ان عند انبعاثه منه يسمى
روحا حيوانيا ومن القلب يتوزع هذا الروح في جميع الاجزاء متوسط الاعضاء
الشرايين وهي العروق الضوارب فما يصعد منه الى الدماغ يسمى روحا اي المحركة
نفسانيا والصاعد منه الى الكبد في الاوردة اعني العروق الغير الضوارب
يسمى روحا طبيعيا ولما كان القلب هو الذي ينبعث منه الروح الحامل لجميع قوى
البدن لا جرم كان هو الرئيس المطلق على ما اختاره الشيخ وغيره من المحققين
قال وهي اي اولها لما كان الحيوان انما يمتاز عن غيره بالحس والحركة فقواها الحيوانية
تنقسم الى مدركة ومحركة وانما قدم القوى المدركة لان الحركة الارادية
متوقفة على الادراك فتكون متقدمة عليها ولهذا قدم القوى المدركة الظاهرة
على القوى الباطنة لتوقف ادراك الباطنة عليها على ما سيجيء قال الاول الحواس المحسوس ص
هذا هو الاول من الحواس الظاهرة واعلم ان محل القوة الباصرة هو

وتتقاطعان

البروح المصبوب في العصبتين المجوفتين اللتين تخرجان من مقدم الدماغ
وتتقاطعان قبل وصولهما الى العينين ثم تفترقان فتذهب كل واحدة منهما
الى عين فاختلف الناس في كيفية الابصار فذهب الشيخ الى انه يحصل بانعكاس
صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء من الحدقة وهو الرطوبة
الجليدية وانما سميت بذلك لانها تشبه الجليد في اللون والصفاء وليس المراد
بالانعكاس انتقال الصورة عن المرئي الى الرطوبة المذكورة بل انما
هي حاصلة من واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وكيفية ذلك انه
يتوهم مما يلي الناظر ومن المرئي مخروط متوهم يكون رأسه الجزء المذكور
من الحدقة وهو الذي انطبع فيه الصورة وقاعدته سطح المرئي والذي
يدل على ذلك انا نرى الشيء القريب منا اعظم من الشيء البعيد وذلك لان
المرئي كلما كان ابعد كانت الزاوية المذكورة اصغر واذا كانت الزاوية
المذكورة اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر من المنطبعة في الزاوية
التي تكون اعظم فلا جرم نرى القريب عظيما والبعيد صغيرا وما اورد
عليه من انطباع العظيم كالسماء مثلا في الصغير وهو الرطوبة الجليدية
اجيب عنه بان الممتنع انطباع العظيم لا صورته ومن هذا الشكل
تتصور ما ذكرناه



واعلم ان الابصار ليس بمجرد الانطباع
المذكور والا لزم من رؤية الشيء الواحد رؤية الشيئين لانطباعه في جليدية
العينين وليس كذلك بل يتأدى الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما
بواسطة الروح الذي فيهما قوله وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج
منهما الى المرئي اشارة الى مذهب

انما هي

الجليد المصفى الجامد

شيء

الناظر

استحالة

119

مذهب الرياضيين في سبب الابصار وهو ان العينين يخرج منهما جسم شعاعي
على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي فعند اتصالها بالمرئي
يحصل الاحساس واجيب عن هذا بوجوه منها ان الابصار لو كان بخروج
الاشعة واتصالها بالمرئي لزم جواز ان لا يرى المقابل ويرى غير المقابل لان
الشعاع الخارج لطيف فعند هبوب الرياح ووصولها اليه تتشوش تلك الاشعة
وتنحرف عما كانت عليه الى غير المقابل وتقع قاعدتها عليه فلا يرى المقابل
ويرى غيره والتالي ظاهر الاستحالة قال الثاني اي اول الادراكات السمع لا يحصل
الا بوصول الهواء المتموج المنضغط بين قارع ومقروع الى الصماخ على
انه جزء من عروق السمع بالقوة المستودعة في مقعر الصماخ اي في العصب المفروش
في مقعره ولو قدم التعريف لكان اولى قال الثالث اي ثالث الادراكات الشم قوة مستودعة
في الزائدتين اللتين في البطن المقدم من بطون الدماغ وهما شبيهتان بحلمتي
الثدي ولا شك ان ادراك الشم يتوقف على توسط الهواء بين آلة الشم وبين
الجسم ذي الرائحة لكن ذهب بعضهم الى ان الرائحة انما تتأدى الى الحاسة
بان يتكيف الهواء المتوسط بكيفية الرائحة بمعنى انه يحصل فيه من نوعها بسبب مجاورتها
له فيصل الى الشم وكلما كان الهواء ابعد من ذلك الجسم كان الرائحة فيه اضعف لان
كل جزء من الهواء ينفعل عن مجاوره وكيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر
ولهذا كلما كان ذلك الجسم من الآلة ابعد كان ادراك الرائحة اضعف وعند بعضهم
يتحلل منه اجزاء الجسم ذي الرائحة شيء ويختلط بالهواء فعند وصول هذا
الهواء المختلط الى الشم يحصل الادراك واستدلوا على ذلك بان الجو...

الضغط العصر يقال ضغطه يضغطه ضغطا اي عصره القاموس

تموج ... ان يتخلل

البراءة ورد هذا القول بأن القدر اليسير من المسك مثلا ينتشر رائحته ويصل إلى
مواضع شتى على الدوام ولو كان ذلك بسبب تحلل الأجزاء لما كان كذلك بل كان ينفد أو
ينتقص قال الرابع الذوق أقول الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وإدراك هذه القوة مشروط بأن يخالط المطعوم المذوق الرطوبة
اللعابية العذبة التي في الفم وتؤدي كيفيته إلى ذلك العصب المفروش فيدركها الذوق
ويجوز أن يكون سببه أن تتكيف الرطوبة بتلك الكيفية قال الخامس اللمس أقول اللمس
قوة سارية في جميع جلد البدن بها يدرك الحرارة والبرودة واليبوسة وغيرها
من الملموسات وربما يدرك أيضا تفرق الاتصال كما في الضرب وعود الاتصال كما في
لذة الجماع ومن الناس من زعم أن اللمس قوى متعددة بحكم تعدد المتضادات
واعلم أن اللمس أهم القوى للحيوان فإنه لما كان مركبا من العناصر وجب أن يكون
صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها فلا بد من قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي
ليحترز عنه بالهرب عنه قال وأما الباطنة أقول لما فرغ من الحواس الخمس الظاهرة
شرع في الحواس الباطنة وهي خمس أيضا لأنها إما مدركة فقط أو مدركة ومتصرفة
والأولى إما مدركة للصور وهي الحس المشترك أو حافظة لها وهي الخيال وإما
مدركة للمعاني الجزئية وهي الوهم أو حافظة لها وهي الحافظة وتسمى الذاكرة أيضا
وإنما سميت الجميع مدركة وإن كانت المدركة بعضها لأن الإدراكات الباطنة لا تتم
إلا بجميعها قال والأول أقول إنما الابتداء بالحس المشترك لمناسبته بالحس الظاهر والترتيب
التعليمي يقتضي الارتقاء عما هو أظهر عند الحس إلى ما هو أقرب عند العقل الحس
المشترك هي قوة تدرك صور جميع المحسوسات الظاهرة وإنما سميت بالحس المشترك

منه ص

أي الهرب ع

لاشتراكها بين الحواس الخمس لأن كل حس يؤدي إليها صورة محسوسة فتصير مشاهدة
عندها ويدل على ثبوت هذا الحس هو أنا نحكم بأحد الجزئيين المحسوسين على الآخر
كحكمنا بأن هذا الأبيض حلو وبأن صاحب هذا الطعم طيب الرائحة والحاكم بشيء
على آخر لا بد وأن يحضره المحكوم عليه وبه معا لاستحالة الحكم على المجهول وبه
فلا بد من قوة تدرك المحسوسين معا وليست هي إحدى الحواس الظاهرة لاختصاص
كل منها بإدراك نوع من المحسوسات كالذوق بالمطعومات والشم بالروائح
وليست النفس الناطقة أيضا لأنها لا تدرك الجزئيات بالذات فهي قوة أخرى
وهي الحس المشترك ومحله البطن المقدم أعني التجويف الأول من التجاويف الثلاثة
للدماغ الحاصل كل واحد منها بالقوة أو قوتين على ما ستعرفه قال الثاني أقول الخيال قوة
تحفظ الصورة الجزئية بعد غيبوبتها عن الحس المشترك وهو كالخزانة للحس المشترك
واستدلوا على مغايرتها بالحس المشترك بأن الحس مدرك للصور والخيال حافظ
لها والمدرك غير الحافظ لأن المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ فإن الماء
يقبل الأشكال ولا يحفظها ومحل الخيال هو مؤخر البطن الأول من الدماغ
قال الثالث أقول القوة الوهمية هي التي تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوته
والدليل على ثبوتها ومغايرتها لسائر القوى هو أن هذه المعاني الجزئية
لا تدركها النفس الناطقة ولا شيء من الحواس الظاهرة وهو ظ ولا الحس المشترك
والخيال لأنهما إنما يتعلقان بالصور المحسوسة وكلامنا في مدرك المعاني ولا
المتخيلة لاختصاصها بالتركيب والتفصيل فلا بد من قوة باطنة تدركها وهو
ظ وللقائل أن يقول المدرك لعداوة هذا الشخص لا بد وأن يكون هو

وإن كانت خزانة لزم أن يكون حاصلة فيها قبل الغيبوبة عن الحس المشترك وحينئذ لا بعد الغيبوبة عنها

يعينه المدرك لذلك الشخص لكن المدرك له هو احد ما سبق ذكره من الحواس فالمدرك
لعداوته هو ايضا وذكر المصنف ان محل الوهم هو مقدم البطن الاخير من الدماغ
والمشهور ان محله آخر البطن الاوسط واما القوة الحافظة فهي التي تحفظ المعاني
الجزئية بعد الغيبوبة عنها ولا شيء من القوة المتقدمة يصلح عنه ذلك فهي
مغايرة لها قال الخامس اقول المتصرفة قوة تركب بعض الصور مع بعض او بعض
المعاني مع بعض الصور وتحلل اي تفصل بعضها عن بعض فالتركيب مثل ان يركب
صورة انسان ذي راسين او جناحين والتفصيل مثل ان يفصل راس انسان
عن بدنه حتى يحصل صورة انسان عديم الراس وليس من شأن هذه القوة ان
يكون عملها منتظما بل انها تخدم العقل او الوهم على اي نظام يراد الا ان الآمر
لها بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل يسمى مفكرة وان كان الآمر هو
الوهم يسمى متخيلة والتحقيق ان الآمر هو النفس مطلقا لكنها تستعملها تارة
بواسطة القوة الوهمية وتارة بواسطة العقلية قال والدليل اقول انما عرف
اختصاص هذه القوى بهذه المواضع لانه اذا حصلت في احد هذه المواضع آفة
اختلت فعل القوى التي جعلت متعلقة بها فان التجارب الطبية دلت على
انه متى عرضت آفة في مقدم الدماغ اختل تصور الحس المشترك للمحسوسات فاذا
زالت عاد الى الصلاح ومتى عرضت آفة في البطن المؤخر من الدماغ اختل
الحفظ وحدث النسيان واذا زالت عاد الى ما كان ولولا اختصاص الحس المشترك
بمقدم الدماغ والحفظ بمؤخره لما كان الامر كذلك قال فالمدرك اقول ذهب
اكثر المحققين الى ان النفس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات لانا نحكم على زيد

[illegible]

وجعلها البروتة التي في وسط الدماغ اعني البطن الاوسط لتكون واسطة بين الصور والمعاني سيد

القوة م

بانه انسان والحاكم بهذا التصديق لا بد وان يحضره الموضوع والمحمول مدركا
لهما ومدرك الكلي هو النفس ومدرك الجزئي هو النفس ايضا لكنها تدرك الكلي
بالذات والجزئي بواسطة الآلات لا بمعنى ان الآلات تدركها اولا ثم
تدركها النفس كما دل عليه ظاهر لفظ المتن والا لزم ادراك الشيء مرتين وكون
الانسان الواحد مدركين وذلك باطل بالبديهة بل المدرك هو النفس ولكن
بواسطة القوى وانطباعها في تلك القوى والذي يدل على ان النفس لا
تدرك الجزئيات بالذات هو انها لو ادركتها بالذات لزم انقسام النفس
وهو محال بيان الملازمة انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين على طرفي الضلع
فلا شك في تمايز الجناحين اعني المربعين اللذين على طرفي
الطرفين وامتياز كل منهما عن الآخر ليس في الخارج اذ المقدر عدمه في الخارج
بل في الذهن ولا بسبب الماهية ولوازمها اذ المقدر انهما متساويان
في الماهية بل في العوارض المغايرة ويلزم من ذلك ان يكون محل احد الجناحين
مغايرا لمحل الآخر والا لزم عدم الامتياز وحلول عرضين في محل واحد فلو كان
محله هو النفس لزم انقسام النفس بانقسامه ولزم كونها جسما وهو باطل
قال واما المحركة اقول لما فرغ من ذكر القوى المدركة شرع في المحركة
وهي تنقسم الى باعثة وفاعلة فالباعثة اما الشهوانية وهي القوة على
جلب المنافع او الغضبية وهي الباعثة على الغلبة ودفع الضرر والفاعلة
هي القوة العضلية التي تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها
فان تمديد الاعصاب يوجب حركة قبض وارخاءها يوجب حركة بسط

لانه وانما لزم لو كان حلوله حلول السريان وهو ممنوع

الباعثة م

وهي قوة منبثة في مبادي العضلات

وهذه الحركة هي المبداء القريب للحركة البدنية ويليها الشهوة او الغضب
ويليه التوهم او التعقل وهو ... وكل واحد من هذه الامور من المبادي البعيدة
للحركة قال واما القوى التي اقول لما فرغ من القوى الحيوانية شرع في القوة
التي تشترك فيه الحيوان والنبات وسماها الحكماء بالقوة النباتية والاطباء
بالقوة الطبيعية وهي القوة المقتضية للآثار المختلفة من التغذي والنمو
والتوليد من غير شعور وارادة ثم انها لا تخلو اما ان يكون فعلها لاجل بقاء
الشخص او لاجل بقاء النوع والتي فعلها لاجل بقاء الشخص احدهما
القوة الغاذية والثاني النامية وذلك لان المركب من العناصر لما كان يتحلل
منه اجزاء لاجل الجزء الناري الذي فيه والحرارة الغريزية الواردة
عليه احتاج في بقائه الى بدل ما يتحلل ليصير جزءا منه كما كان المتحلل
جزءا ومعنى اسم ما امر بن احدهما تحصيل البدل وهو الغاذية والآخر الزيادة
في اجزاء الجسم وهو القوة النامية والقوة الغاذية هي التي تحيل
الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل القوة بدلا عما يتحلل
ويجوز ان يقرأ لتخلف بالياء المفتوحة المنقوطة من تحت اي تخلف
الغذاء بدلا عما يتحلل ويقوم مقامه وهذا اصح وهذا التعريف يشتمل على
العلل الاربع والغذاء جسم من شانه ان يصير جزءا من المغتذي واما
النامية فهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم من الطول والعرض والعمق
على تناسب طبيعي الى غاية النشو فقوله تزيد في اقطار الجسم احتراز عن
الزيادات الصناعية فان الصائغ اذا اخذ قطعة من ذهب وزاد في طولها

نقص من عمقها وبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الاقطار الثلاثة قوله
على تناسب طبيعي احتراز عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم
والاستسقاء فانه ليس على تناسب طبيعي ونعني بالتناسب الطبيعي هو ان طول
الجسم اذا كان ذراعين مثلا وعرضه ذراعا كانت الزيادة في الطول ضعف
الزيادة في العرض وقوله الى غاية النشو احتراز عن السمن فانه وان كان
في الاقطار الثلثة على التناسب لكن ليس الغرض منه البلوغ الى تمام المراد
النشو فانه قد يحصل وقت الشيخوخة الذي هو وقت الذبول قال والتناسلية
اقول القوة الثانية هي التي احتيج اليها لبقاء النوع وفعلها بعد فعل الاول
وهي تنقسم الى المولدة والمصورة اما المولدة فهي القوة التي تفصل جزءا من
الغذاء بعد الهضم الاخير ليصير مادة شخص آخر واما المصورة فهي التي تحيل
المني في الرحم وتفيد الصور والقوى الخاصة بالنوع والحق اسناد
التصوير الى الله تعالى ابتداء من غير توسط هذه القوة فان من المحال اسناد
هذه الآثار العجيبة المختلفة الدالة على حكمة مدبرها الى قوة عديمة الشعور
والارادة قال ويخدم القوى التي اقول الغاذية لها خوادم اربع الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة لان فعلها لا يتم الا بهذه الاربع لان جذب
احالة الغذاء الى الشبيه يحتاج الى تحصيل الغذاء وجذبه الى موضع الهضم
والى هضمه فيه والى امساكه ليتم الهضم والى دفع ما لا يحتاج اليه في
التغذية عن البدن وعلم من هذا ان القوى الاربع خوادم الغاذية
وليست خوادم للثلث الاخر اعني النامية والمولدة والمصورة وكلام
المصنف يدل على خلاف ذلك

ويمكن توجيه كلامه بان يقال ان الغاذيه كالخادم للقوى الثلث المذكوره للتوقف
فعل الثلث عليها وعلى هذا اذا كانت هذه الاربع خوادم الغاذيه كانت خوادم
القوى الثلث ايضا فتصح قوله وتخدم القوى الاربع اربع اخرى وكما ان للمعدة
قوة جاذبة كذلك لكل عضو من الاعضاء قوة جاذبة والاولى احسن كل عضو يغتذي
قوله ولها اربع مراتب اي للهاضمة اربع مراتب احدها عند المضغ في الفم ويدل
عليه ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخ في الماء
المرتبة الثانية في المعدة وهو ان تصير الغذاء بمنزلة الحشو ويشبهها بماء
الكشك الثخين اي ماء الشعير وهو المسمى بالكيلوس المرتبة الثالثة ان ينجذب
الكيلوس الى الكبد ويصير فيه اخلاطا اربعة المرتبة الرابعة في الاعضاء فان
الاخلاط اذا توزعت على الاعضاء انهضم في كل عضو ما يخصه انهضاما آخر
ليصير جزءا منه قوله والماسكة اي القوة الثالثة من القوى الخوادم هي الماسكة
وهي التي تمسك المجذوب في المعدة وتمنعه عن النزول الى ان يهضمه الهاضمة
والدافعة هي التي تدفع عن البدن ما فضل من الغذاء ولم يقبل الانهضام والذي
يدفعه المهيأ لتغذية عضو آخر اليه قال السابع في بقائها اقول اتفق الحكماء وطائفة من
المتكلمين على ان النفس لا تنعدم بخراب البدن واستدل المتكلمون بما تقدم
في بحث تجرد النفس من الآثار والآيات والاخبار الدالة على بقائها واحتج
الحكماء بان النفس غير مادي وكل ما هو كذلك فانه لا يقبل العدم ينتج ان النفس لا تقبل العدم اما الصغرى
فلما تقدم في بحث تجرد النفس واما الكبرى فلوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك
لكان الشيء الواحد معرضا للقوة والفعل وهو محال فيجب ان يكون فيها ما يقتضي

ما يقبل العدم م

كالانفعال التي يدفعها الى الطحال م

قابلية بالقوة — بالنسبة الفعل

هذه القوة وهي المادة لما تقدم في بحث افتقار تجريد الهيولى الى الصورة
والثاني ان امكان العدم لو قام بالنفس لزم بقاؤها عند عدمها لما تقدم في
اثبات الهيولى من وجوب وجود القابل عند حصول المقبول وانه يجب ان يكون فيها
مادة تقوم بها الامكان ويبقى عند فناء النفس هذا تقرير المعتقد ومن طرف الاعتراض
فهو ان يقال لا نم ان النفس غير مادي وما ذكرتم من الدلالة في شأنه قد تقدم
بطلانه ولا نم ان ما يقبل العدم فهو مادي وما ذكرتم من الدلالة على الوجه الاول
قد تقدم الجواب عنه في موضعه واما الوجه الثاني فمتوقف على كون الامكان
وجوديا وقد تقدم بطلانه ايضا في بحث الوجوب والامكان فان قلت يمكن ان لا نعوض
بالامكان بل نقول ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكان ما فيه مع الفساد
القابل يبقى مع المقبول قلت المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه اما
اذا كان عدميا فلا قال ثم فالوالد اقول اتفق القائلون ببقاء النفس على ان
لها بعد فناء البدن شقاوة وسعادة والسعادة بسبب ادراك الملائم من حيث
هو ملائم والشقاوة بسبب ادراك المنافي من حيث هو مناف وتلخيص الكلام فيه
ان يقال ان النفس الانسانية اما ان يكون لها اعتقاد اولا وعلى الاول اما ان يكون مطابقا
للواقع اولا وعلى الاول اما ان يكون خالية عن الاخلاق الردية والملكات
الذميمة اولا فهذه اربع مراتب الاولى مرتبة النفوس الكاملة المتصفة بالعقائد
المطابقة للواقع كوجود الواجب ووحدته وغيرهما الخالية عن العلائق الردية
وهؤلاء اصحاب السعادات واللذات المرتبة الثانية مرتبة النفوس المتصفة
بالعلوم والعقائد المطابقة المتعلقة بالاخلاق الذميمة والهيآت الردية

الهيولى م

المقدمتين

وانها بعد مفارقة الابدان تتعذب بسبب تلك الهيآت والاخلاق الى ان تزول فان
تلك الاخلاق غير ذاتية لانها حصلت لها بسبب البدن فتزول بزواله وتحصل
لها السعادة الكاملة والى هذه المرتبة اشار بقوله وان اكتسب من البدن الى المرتبة
الثالثة النفوس المعتقدة للآراء الباطلة الجاهلة بحقائق الاشياء وزعموا ان
هؤلاء اصحاب الشقاوة والآلام القوية لان ههنا امورا ثلثة توجب الآلام
والشقاوة احدها الجهل والثاني الشوق الى معرفة الحقائق لكن سبق
حصول تلك العقائد الباطلة والثالث اليأس عن حصول المعارف الحقيقية
لزوال شرطه بسبب المفارقة عن البدن واما ان هذه الامور توجب الالم فلان
الشوق الى الشيء مع عدمه وعدم التمكن من تحصيله يوجب الالم المرتبة الرابعة
النفوس الخالية عن العقائد الحقة والباطلة جميعا وهي مما لا سعادة لها
ولا شقاوة بحسب العقائد **قال الكتاب الثاني**

في الالهيات وفيه ابواب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول
في العلم به وفيه مباحث **اقول** مباحث هذا الكتاب هي المقصود بالذات في علم
الكلام وما تقدم عليها يجري مجرى المبادي والمقدمات لها والمراد ههنا
من الالهيات هو البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ولهذا رتب
الكلام فيه على ثلاثة ابواب الاول في ذات الله وفيه فصول الفصل الاول في
اثبات واجب الوجود والعلم به وفيه مباحث **قال** الاول في **اقول** لما كان
اثبات واجب الوجود متوقفا على ابطال الدور والتسلسل قدم ابطالهما والاول
بين على بطلانه هو ان العقل جازم بان وجود المؤثر متقدم على وجود الاثر

بالذات فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على
المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم
كون كل واحد منهما متقدما على نفسه بمرتبتين وذلك محال ثم ههنا بحث وهو
ان يقال ان اردتم بالتقدم التقدم الزماني فهو باطل لوجوب مقارنة المعلول العلة بالزمان
وان عنيتم بالتقدم الذاتي كون الشيء مؤثرا في غيره كان المقدم عين
التالي من غير فرق وان عنيتم به امرا آخر فلا بد من تصويره ثم اقامة
الدليل على ثبوته ثم بيان استحالة تقدم الشيء على نفسه بذلك المعنى واجيب
عنه بان تقدم العلة على المعلول واستحالة تقدم الشيء على نفسه بديهيان فلا
حاجة الى التعريف والبيان وقد سلك الامام في ابطال الدور طريقا
آخر وهو ان المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر
لكان كل واحد مفتقرا الى الآخر ويلزم من ذلك افتقار الشيء الى نفسه
وهو محال اما الاول فلان الافتقار اضافة فلا يعقل الا بين الشيئين واما لان المفتقر
اليه يجب ان يكون واجبا بالنسبة الى المفتقر والمفتقر يجب ان يكون ممكنا
بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان الشيء الواحد مفتقرا الى نفسه يلزم ان
يكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا وهو محال وللقائل ان يقول لا نسلم ان المفتقر
الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء لانا لو قدرنا وجود العلة القريبة
مع عدم العلة البعيدة حصل المعلول والا لزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة وهو محال فالمعلول لا حاجة به الى العلة البعيدة واذا كان كذلك
فلا يلزم من افتقار الشيء الى ما يفتقر اليه افتقاره الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه

المفتقر الى المفتقر

بان افتقار المفتقر الى الشيء افتقاره الى ذلك الشيء بداهة ووجود المعلول
على تقدير عدم العلة البعيدة ممنوع لان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول منهيه
بل جزء للعلة والتخلف عن جزء العلة غير ممتنع سلمناه لكن انما يلزم منه ان
المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يكون محتاجا على هذا التقدير ولكن لا يلزم
ان لا يكون محتاجا في نفس الامر لان هذا التقدير محال قال واما الثاني اقول
استدل المصنف على بطلان التسلسل بوجهين الاول برهان التطبيق
وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لامكننا في سلسلة واحدة
فرض جملتين احدهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى والثانية من المعلول
الذي قبل المعلول الاخير بمرتبة واحدة ثم نطبق احدى الجملتين بالاخرى
بان نجعل الاول من هذه الجملة مقابلا للاول من الجملة الثانية والثاني
منها مقابلا للثاني من الثانية وهكذا فالجملة الناقصة اما ان تستغرق
الجملة الزائدة او لا تستغرقها فان استغرقت كانت الناقصة كالزائدة
هف وان لم تستغرق يلزم انقطاع الجملة الناقصة فتكون متناهية
لحصول مبدأ ومنتهى فيها واذا تناهت الناقصة يلزم تناهي الزائدة
ايضا لانها انما زادت عليها بقدر متناه وهو معلول واحد والزائد متناهيه
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فان قيل لا نسلم انقطاع الثانية
لو لم تنطبق على الاولى ولم تستغرقها لان عدم انطباقها قد يكون
لانقطاعها وقد يكون لعجزنا عن توهم مقابلة اجزائها فلا يعلم نقصانها
ولا تناهيها سلمناه ولكن لا نسلم استحالة كون الناقصة مثل الزائدة على

وبرهان التطبيق لان التطبيق امر وهمي جاز ان يستلزم المحال فالجواب عنه
اول ان لا انقطاع على تقدير عدم الاستغراق ضروري والمستند فاسد لان التطبيق صح
لا يجب ان يكون ماخوذا من القوة الوهمية فان القوة العقلية تحكم على ما لا
يتناهى بجواز الحكم على جملة بالتطبيق وان كانا غير متناهيين وعن الثاني
ان التطبيق امر ممكن يفرضه العقل ولا استحالة في محاذاة اجزاء
احدى الجملتين باجزاء الاخرى بالقوة العقلية التي يمكنها تعقل غير المتناهي
واعلم ان هذا البرهان على تقدير صحته كما يدل على بطلان التسلسل في العلل
والمعلولات يدل على بطلان سائر انواع التسلسل ايضا وهو ما لا توجد اجزاؤه
دفعة كالازمنة والحركات الماضية او توجد ولا ترتيب لها وضعا كالنفوس
الناطقة او لها ترتيب وضعي كالاجسام قال الثاني اقول هذا البرهان
يختص ببطلان التسلسل في العلل والمعلولات من طرف المبدأ وتقريره ان يقال
لو تسلسلت العلل والمعلولات لا من طرف المبدأ الى غير النهاية كان المجموع
الحاصل منها ممكنا لافتقاره الى احاده الممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن
فذلك المجموع ممكن فيكون له علة وتلك العلة اما ان تكون نفس ذلك المجموع
او اجزاؤه او خارجا عنه والاول باطل بالضرورة فان الشيء لا
يكون علة لنفسه والثاني ايضا باطل لان كل واحد من تلك الاحاد معلول
لغيره وح لا يكون علة لنفسه ولا لعلته لامتناع تقدم الشيء على نفسه وعلى
ما تقدم عليه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لا يكون علة مستقلة للمجموع بل
لبعضه فقط وقد فرضناه علة له وقد يقال في بطلان هذا القسم لو كان

وفيه نظر لان ادراك العقل امورا غير متناهية على سبيل التفصيل ممنوع صح

علة ذلك المجموع امرا داخلا فيه لزم كونه علة لنفسه ولعلته لان
المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد منه ومن جملته تلك الآحاد هو علته فيكون
الشيء علة لنفسه ولعلته وانه محال فتعين الثالث وهو ان يكون المؤثر امرا
خارجا عن مجموع الممكنات ولا شك في ان الخارج عن مجموع الممكنات لا
يكون ممكنا والا لكان داخلا لا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات فهو
واجب بالضرورة فتنتهي الموجودات الى واجب الوجود لذاته فتبطل السلسلة
لا يقال المؤثر في المجموع هو الآحاد الممكنة الغير المتناهية فانها كيف لو
تحققت تحقق ولو انتفت لانتفى لانا نقول ان اريد بالآحاد الكل من حيث
هو كل فهو نفس المجموع وتأثير الشيء في نفسه ممتنع وان اريد كل واحد واحد
لزم احتياج المؤثرات على الشيء الواحد بالشخص وانه محال وايضا يكون المؤثر
على هذا التقدير يكون داخلا وقد ابطلناه اذا تقرر هذا فاعلم ان لهذا
الدليل اعتراضات الاول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع امرا
داخلا فيه قوله لانه ح لا يكون علة لنفسه ولا لعلته قلنا نعم قوله
واذا كان كذلك لا يكون علة للمجموع بل للبعض فقط قلنا لا نعم انما يلزم
ذلك ان لو وجب ان يكون علة المجموع من حيث هو مجموع علة لكل واحد
من اجزائه وهو ممنوع فان المجموع المركب من الواجب لذاته ومن
الممكنات الموجودة في الخارج ممكن لافتقاره الى اجزائه التي هي غيره مع ان
علته امر داخل فيه اذ ليست نفسه لما عرفتم ولا خارجا عنه لاستحالة
وجود موجود خارج عن هذا المجموع فهي اذن امر داخل فيه وهو الواجب

والآحاد التي لا نهاية لها السبب نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشيء عين ذلك الشيء وليس داخلا فيه ولا خارجا عنه وهو ظاهر سيد

لافتقاره الى م

الوجود وليس علة لنفسه والجواب من وجهين احدهما ان العلة التامة في الجملة لو
لم يكن علة في كل الافراد لكان بعض تلك الافراد مستغنيا عنها والجملة متوقفة
على ذلك البعض فلا يكون ما فرضناه علة تامة للجملة علة تامة لها هف وما ذكر
من المستند مدفوع لوجهين احدهما ان المدعى ان المؤثر في المجموع المركب
من الآحاد الممكنة مؤثر في كل واحد من اجزائه وما ذكرتموه من المجموع ليس
كذلك الثاني ان المطلوب ههنا ابطال التسلسل وما ذكرتم ههنا من
المجموع اما ان يكون موجودا اولا وايا ما كان يلزم وجود موجود واجب
لذاته اما اذا كان موجودا فلاستلزام وجود المجموع وجود الواجب لذاته
وبه ينقطع التسلسل واما اذا لم يكن موجودا فلانه ح يلزم ابطال التسلسل
لما ذكرناه من البرهان السالم عن هذا النقض الاعتراض الثاني هو
انه لو وجب كون المؤثر في المجموع مؤثرا في كل جزء لزم احد الامرين
وهو اما تخلف المعلول عن العلة التامة واما تقدم المعلول على العلة وذلك
لان المعلول الذي يتركب من جزئين احدهما متقدم على الاخر كالسرير
مثلا اما ان يوجد علته مع الجزء الاول او مع الجزء الثاني والاول مستلزم
الاول والثاني الثاني والجواب ان مثل هذه العلة يجب ان يكون مركبة من
جزئين احدهما يكون علة تامة ويوجد معه والثاني يحصل مع المتاخر ح
سلمنا ما قلنا فان العلة التامة ح يوجد مع المتاخر وجزؤها يوجد مع المتقدم
ويكون المؤثر في المجموع مؤثرا في كل واحد من اجزائه الاعتراض الثالث
سلمنا ان المؤثر خارج عن هذه الجملة لكن لا نسلم ان يكون واجبا وانما
يلزم

فيلزم وجود الواحد لا ما لا نعني بالواحد الا موجودا مستغنيا عن المؤثر وحاصلا بمؤثر آخر ولا يكون العلة المستقلة الا علة مستقلة للمجموع سيد

ايضا

ان لو اشتملت هذه السلسلة على كل الممكنات وليس كذلك لجواز ان يكون
ههنا احاد غير متناهية خارجة عن هذه السلسلة وكل واحد منها مشتمل
على آحاد غير متناهية فلا يلزم ان يكون الخارج واجبا والجواب ان
الخارج عن هذه السلسلة لو كان ممكنا لكان داخلا فيها لانا اخذنا
جميع العلل والمعلولات بحيث لا يخرج عنه ممكن قال الباب الى اقول لما
فرغ من ابطال الدور والتسلسل فيما هو المقصود من هذا الفصل وهو
اقامة البرهان على وجود واجب الوجود واعلم ان من الناس من اثبت
حدوث العالم وامكانه ثم استدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهو
الطريق الذي سلكه المتكلمون وبعض الحكماء ومنهم من اعتبر حال الوجود
واستدل بالنظر في الوجود بانه واجب او ممكن على اثبات الواجب وهو
الطريق الذي سلكه الحكماء وعلى [illegible] والمصنف اشار الى الطريقين الاول بالوجه
الاول والثاني بالثاني اما الوجه الاول فتقريره انا لا نشك في وجود موجود
حادث كالحركات المعينة والاشخاص المخصوصة فنقول كل حادث ممكن وكل ممكن
يحتاج الى سبب [illegible] ان كل حادث يحتاج الى سبب اما الكبرى فقد مر بيانها
واما الصغرى فلان الحادث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان
كذلك كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم لانها لو لم تكن قابلة لهما لما كان عدمها
ولا وجودها والمعنى بالممكن الا هذا ثم نقول ذلك السبب ان كان واجبا لذاته
فهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان هو الاول
لزم الدور وان كان غيره نقلنا الكلام فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى
الواجب والاولان باطلان لما بين

الثالث وهو المطلوب واما الوجه الثاني فتقريره انه لا شك في وجود موجود
فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر بالضرورة
وذلك المؤثر يجب ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب دفعا للدور والتسلسل
واياما كان يحصل المطلوب فان قيل على سبيل المعارضة ما ذكرتم من الدليل وان
دل على كون السبب واجبا لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لو وجد موجود
واجب الوجود لكان ماهيته وعارضا لها لما تقدم في بحث الوجود من
ان وجود الواجب عارض لماهيته واذا كان عارضا كان ذلك الوجود
ممكنا لافتقاره الى معروضه وكل ممكن فله سبب وسببه لا يخ اما ان
يكون امرا مغايرا لها وهي الماهية المعروضة او مباينا وهو غير الماهية المعروضة
وكلاهما باطل اما الاول فلان الماهية المؤثرة في وجودها ان كانت معدومة
لزم كون المعدوم علة للموجود وانه محال وان كانت موجودة لزم تقدم
الوجود على نفسه او كون الماهية موجودة مرتين وهو ايضا محال واما
الثاني فلانه يلزم كون الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل عنه
ويلزم منه امكان الواجب وهو محال فالجواب عنه ان نختار كون المؤثر في
وجود الواجب هو الماهية المعروضة من حيث هي مع قطع النظر عن
كونها موجودة او معدومة ولا يلزم منه كون المعدوم مؤثرا في الوجود
ولا تقدم الوجود على نفسه لانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار ادخال العدم فيها وبالعكس قال الثالث اقول اختلف العلماء
في ان حقيقة الله تعالى هل هي معلومة اولا وعلى تقدير انها ليست معلومة

هل يصح ان يصير معلومة اولا فذهب اكثر المتكلمين الى انها معلومة وذهب
المحققون منهم الى انها ليست معلومة لكن يصح ان تعلم وذهب الحكماء
الى ان كنه حقيقة الله تعالى لا يصح ان تعلم وان الطاقة البشرية تعجز عن
ذلك احتج الحكماء بانه لو امكن معرفة ذات الله تعالى بالحقيقة فاما ان
يكون تلك المعرفة ضرورية او كسبية وكلاهما باطل اما الاول فللاتفاق على
ذلك وللقطع بانه غير متصور تصورا حسيا ولا وجدانيا ولا تصورا حدسيا
ولا عقليا فلا يكون ضروريا واما الثاني فلان الاكتساب اما ان يكون بالحد
او بالرسم والاول باطل لان الحد انما يكون للمركبات وحقيقة الله غير مركبة
لما تقدم من ان التركيب ينافي الوجوب فلا يكون ذات الله تعالى قابلا للتحديد
واما الرسم فلا يفيد معرفة كنه الشيء وحقيقته قوله ولذلك الخ اشارة الى دليل
امتناع تحديده لما سال فرعون موسى عم عن حقيقة الله تعالى اجاب موسى
بذكر خواص الله تعالى وصفاته وهو قوله رب السموات والارض وما بينهما ان
كنتم موقنين فاستهجن فرعون هذا الجواب وقال لمن حوله من الاشراف
الا تستمعون جوابه فاني سألته عن حقيقة الله وهو يذكر افعاله فاجاب
موسى عم ثانيا بما هو اقرب الى النظر واوضح عند التأمل وهو قوله ربكم
ورب آبائكم الاولين فنسبه فرعون الى الجنون فاجاب ثالثا بصفات ابين
واظهر وهو قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وقد احتج
الله تعالى عن هذه الحكاية بقوله قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال ربكم

لما سال موسى عليه السلام صح

عند المتأمل الناظر صح

ورب آبائكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب
المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فان قلت جواب موسى عم بذكر
صفات لا يدل على امتناع العلم بذات الله تعالى بل غايته ان يدل على عدم علم
موسى عم بذلك قلت جوابه بذكر الصفات مرة بعد اخرى تعريض لهم بانه لا
يمكن ان يعرف حقيقة الله والا لقال لا اعرف حقيقة الله تعالى او سأل الله عم
العلم به ليجيبهم بذلك والله اعلم اجاب المتكلمون عما تمسك به الحكماء بوجهين
احدهما بالمنع عن انحصار اكتساب معرفة الله تعالى في الحد والرسم لجواز حصوله
بالالهام او بتصفية الباطن وغير ذلك والثاني بمعارضة الزامية وهو ان
حقيقة الله تعالى عند الحكماء هو الوجود المجرد والوجود المجرد معلوم لان
كل واحد من الوجود والتجرد معلوم واذا كان الوجود المجرد معلوما لزم
بالضرورة ان يكون ماهيته ايضا معلومة وفيه نظر لانا لا نسلم ان
وجوب الخاص معلوم بل المعلوم هو الوجود المطلق الفصل الثاني
اول لما فرغ من اثبات الواجب لذاته شرع في صفاته وهي اما سلبية
وهي الصفات التي تتضمن تنزيه الله تعالى عما لا يليق به وتسمى صفات الجلال
واما ثبوتية وتسمى صفات الاكرام اما السلبية فلانها به ربما لا ان له بحسب
كل موجود وكل حادث صفة سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك
الحادث والمصنف ذكر هنا ستة الاول ان ماهية الله تعالى مخالفة لماهية
مخلوقاته لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة والله ذهب ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري وهو المختار والدليل عليه ان ماهية الله تعالى لو كانت

اسال صح

قوله في التنزيه بهات والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات السلبية مطلقا سيد صح

متساوية لماهية الممكنات ولا شك في ان الاشياء المتساوية في تمام الحقيقة
يصح على كل منها ما يصح على الآخر فاختصاص ذات الله تعالى بالصفات
المميزة له عن ماهية الممكنات ان لم يفتقر الى مرجح وموجب لزم الترجيح
من غير مرجح وان افتقر فذلك الموجب اما ذات الله تعالى او غيره وكلاهما
باطل اما الاول فلاستلزامه تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم قال المصنف
لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان الذوات اذا تساوت في الذاتية فكون
بعضها موجبا لاختصاص صفة دون الاخرى يقتضي ذلك واما الثاني
فلان ذلك الغير ان كان صفة اخرى ملاقية لذات الباري تعالى يعود الكلام
في اختصاصها به ويلزم الدور او التسلسل وان كان امرا مباينا عن
ذات الله تعالى لزم احتياج الواجب في هويته المخصوصة الى سبب منفصل
فكان ممكنا هف فان قيل لا نسلم لزوم الدور او التس على تقدير كون
الموجب ملاقيا لجواز ان يكون الموجب لاختصاص الصفة المميزة
بذات الله تعالى هو نفس تلك الصفة لا امرا آخر كما اختصاص الفصل بحصة
من حصص الجنس لذاته مع تماثل الحصص في الحقيقة وكاختصاص العلة
(ولذلك اي الموجب للاختصاص المعلول)
بالمعلول المماثل لمعلول آخر لذاتها لا لذات المعلول فالجواب اما لزوم
الدور او التس فقد مر واما امتناع كون الموجب للاختصاص نفس
الصفة فلان الصفة معلولة لذات الباري سبحانه وتعالى فيكون متاخرة عنه
بالوجود والتعين ضرورة ان تعين المعلول متاخر عن تعين العلة
فلو كانت الصفة مقتضية لتعين ذات الباري تعالى لزم الدور بحكم هذا

(لزم الترجيح بلا مرجح او الدور والتسلسل المراد بالمعلول الصفة)

١٢٩

الصفة حكم الحصص المعلول لا حكم الفصل والعلة وكما انهما لا يقتضيان
تعين الفصل والعلة فكذا هذا وايضا لو جاز ان يكون الاختصاص
لذات الصفة لجاز ان يتنافى لوازم الامثال والتالي ظاهر البطلان
والشرطية ايضا ظاهرة لان التقدير تماثل ذات الباري وذوات
الممكنات في الذاتية فان قلت لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات
الممكنات عن ذاته تعالى بسبب اختصاص ذواتنا المحدثات بصفات
ثبوتية وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات بسلب تلك الصفات
عن ذاته تعالى والسلب يكفي فيه عدم علة الثبوت قلت لو كان كذلك
لزم افتقار الواجب الى عدم علة ثبوت الصفات فيلزم امكان
الواجب على هذا التقدير ايضا قال وقال الى اقول ذهب
قدماء المتكلمين الى ان ذات الله تعالى يساوي سائر الذوات في الذاتية
وتخالفه بصفة مخصوصة به واستدلوا على تساوي الذوات بوجوه
اربعة الاول ان المعنى بالذات ما يصح ان يعلم بالاستقلال ويخبر
عنه ولا شك في ان هذا المعنى مشترك بين جميع الذوات والماهيات
واما الوجوه الاخر فهي الوجوه الثلثة الدالة على كون الوجود امرا
واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بتقرير الاول منها انه يصح
تقسيم الذات الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وتقرير الثاني
انا اذا عقلنا ذاتا ثم اعتقدنا قديما او حادثا متحيزا او غير متحيز فاعتقاد
كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل في جميع تلك الاحوال وهذا يدل على ان

(اي الذوات)

(الدليل الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام)

المفهوم من الذات واحد في الكل وتوضيح الثالث ان يقال المعلوم اما
ذات او صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم حاصر ولو لم
يكن المفهوم من الذات امرا واحدا مشتركا لم يكن حاصرا الا انه لا يكون
معناه ان المعلوم اما ذات معينة او صفة وهذا غير حاصر ثم اختلف
هولاء فمنهم من زعم انه تعالى يخالف مخلوقاته بوجوب وجوده وعلمه التام
وقدرته التامة وهو مذهب ابي علي ومنهم من زعم انه يخالفها بالحالة
الخامسة وهي الالوهية التي توجب الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية وهو مذهب ابي هاشم والجواب على الاختيار انه على
تساوي الذوات هو ان المفهوم من الذات اما كون الشيء بحيث يصح
ان يعلم او يخبر عنه كما ذكره بعضهم واما كونه امرا قائما بنفسه اي
مستغنيا عن المحل كما ذكره آخرون ولا نزاع في اشتراك الذوات
في هذا المفهوم وانما النزاع في ان تلك الحقائق التي يعرضها هذا المفهوم
ويحكم عليها به هل هي متساوية من حيث انها هي اولا وما ذكرتم من
الوجوه لا يفيد ذلك في الاشتراك في العوارض لا يوجب الاشتراك في
المعروضات على انا نقول هذه الوجوه بعينها قائمة في الصفات
فيلزم ان يكون الصفات متساوية في كونها صفات فامتياز بعضها
عن البعض يستدعي صفة اخرى ويلزم التسلسل ذهب الحكماء الى ان
ماهية الله تعالى نفس الوجود والوجود امر مشترك بين كل الموجودات ممتاز
عن وجودات الممكنات بقيد عدمي وهو ان وجوده غير عارض لشيء

من الماهيات ووجود سائر الماهيات عارض لها وقد تقدم ذلك في بحث
الوجود قال الثاني اي اول اتفق السواد الاعظم من العقلاء على انه
تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة وعلى انه تعالى ليس في جهة وحيز خلافا للكرامية
والمشبهة والمراد بقولنا ان الشيء الفلاني في الجهة او في الحيز انه يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية بانه ههنا او هناك ثم من الكرامية
من ذهب الى انه تعالى مماس للعرش ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش بعد
متناه ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش بعد غير متناه وهو قول
محمد بن الهيثم منهم واعلم ان نفي الجسمية لا يستلزم نفي التحيز فانا نعلم بالضرورة
اختصاص الالوان بالجهات والاحياز المخصوصة مع انها ليست باجسام
ولا يقدح في ذلك ان يقال ان تحيزها بتبعية تحيز محلها لان التحيز اعم من
التحيز بالاستقلال والتحيز بالتبعية وايضا الجوهر الفرد على القول به
متحيز ليس بجسم ثم استدل المصنف على نفي الجسمية والتحيز بوجهين احدهما
يدل على نفيهما جميعا والثاني على نفي الثاني جميعا اما الوجه الاول فتقريره
ان الباري تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون محتملا للقسمة اولا وكلاهما
باطل اما كونه محتملا للقسمة فلان تحيزه اما ان كان بالتبعية كان عرضا
محتاجا الى موضوع فلا يكون واجبا وان كان بالذات كان جسما وهو
محال اما اولا فلان كل جسم مركب اما من الهيولى والصورة واما من
الاجزاء التي لا تتجزى والواجب لذاته استحال ان يكون مركبا لما تقدم
في احكام الوجوب واما ثانيا فلان كل جسم محدث لما تقدم في بحث حدوث
الاجسام

والواجب لذاته استحال ان يكون متحيزا واما كونه غير محتمل للقسمة فلان
المتحيز الذي لا يقبل القسمة هو الجوهر الفرد واستحال ان يكون واجب
الوجود جوهرا فردا لانه يؤدي الى ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى عنه
علوا كبيرا والخصوم ايضا اتفقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة
واما الوجه الثاني فتقريره ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو
صاحب القدر ولا شيء من صاحب القدر بواجب الوجود اما الصغرى
فلما مر ان المذكور في بحث تناهي الاجسام واما الكبرى فلان الاختصاص
بالقدر المعين دون غيره من المقادير الممكنة ان لم يكن لمرجح لزم وقوع
الممكن لا لمرجح وهو محال وان كان لمرجح لزم افتقار الواجب في وجوده
الى غيره وهو محال ولقائل ان يمنع افتقاره لجواز ان يكون ذاته مقتضية الى غيره م
للمقدار المخصوص واعلم ان هذا الدليل يدل على نفي الجسمية ايضا لان
انتفاء التحيز يستلزم انتفاء الجسمية قال احتجوا الخ اقول احتجت
الكرامية بالمعقول والمنقول على انه تعالى في الجهة اما المعقول فوجهان
احدهما ان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين لا بد ان يكون
احدهما ساريا في الآخر كالعرض الساري في الجوهر او يكون احدهما
مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والباري تعالى ليس حالا في
العالم ولا محلا له فيكون مباينا عن العالم في الجهة والوجه الثاني ان
الجسم انما يقتضي الحيز والجهة لانه قائم بنفسه وانه تعالى شارك في كونه
موجودا قائما بنفسه فوجب ان يكون مشاركا له في الحصول في الجهة
والحيز

واما المنقول فظواهر آيات تدل على كونه في الجهة كقوله تعالى الرحمن على
العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى اليه يصعد
الكلم الطيب وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده واحتجت المجسمة بظواهر
تدل على الجسمية كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام وقوله وجاء ربك وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله
عم ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله عم قلوب العباد بين اصبعين
من اصابع الرحمن والجواب عن الاول منع انحصار كل موجودين في القسمين
المذكورين لجواز ان يكون احدهما غير سار في الآخر وغير مباين في الجهة
ودعوى شهادة البديهة ايضا ممنوعة لان البديهي لا يجوز وقوع الاختلاف
فيه للجمع العظيم من العقلاء وهذه القضية قد انكرها اكثر العقلاء
ولم يقل بها الا الحنابلة والكرامية والجواب عن الوجه الثاني ان يقال
لا نسلم ان اقتضاء الجسم الجهة والحيز لكونه قائما بنفسه بل انما يقتضيها
لحقيقته المخصوصة فانا نجزم بان اختصاص الذات ببعض
الصفات معلل بنفس الذات لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون اختصاص الجسم بالجهة او الحيز من هذا
القبيل والجواب عن الآيات هو ان يقال انها نقلية وما ذكرناه
من الادلة عقلية والادلة النقلية لا تكون معارضة للادلة العقلية
لان القدح في العقل يوجب القدح في النقل واذا كان كذلك فنحن بين
امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف في قوله
فتحرر

من اوجب الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله واما ان يشتغل بتأويلها
على التفصيل كما هو مذهب اكثر المتكلمين وقد صنف لتلك التأويلات
كتب من ارادها فليرجع اليها قال الثالث انه اقول اتفق جمهور العقلاء
على انه تعالى لا يتحد بغيره ولا يحل في غيره خلافا للنصارى وقوم من متالهة
الفلاسفة وجمع من الصوفية اما الاول فقد ذكر المصنف عليه دليلا
يدل على نفي الاتحاد مطلقا وتقريره ان يقال لو اتحد شيئان فبعد الاتحاد
اما ان يكونا موجودين او صارا معدومين او عدم احدهما وبقي الآخر
والاقسام باسرها باطلة اما الملازمة فظاهرة واما استحالة القسم الاول فلانهما
لو بقيا موجودين لكان هناك شيئان فلم يكن بينهما اتحاد واما استحالة
القسم الثاني فلانهما لو صارا معدومين فليس هناك اتحاد بل صار
الشيئان المفروضان معدومين ووجد ثالث مغاير لهما واما استحالة
القسم الثالث فلان احدهما لو كان معدوما والآخر موجودا لم يكن
هناك اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود وللقائل ان يقول لا نسلم انهما
لو كانا موجودين لم يكن بينهما اتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين
بوجودين وتعينين ولم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد كما في
الجنس والفصل واما الثاني وهو نفي الحلول فلان المعقول من الحلول
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية وهو في حق الله تعالى محال لانه يقتضي
الواجب تبعا للغير وايضا اما ان يكون حلوله في الشيء كحلول العرض في
الجوهر او لا والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب كونه متحيزا

بان بطلانه قوله وحكي القول بهما اي القول بالاتحاد والحلول منقول عن
النصارى وجمع من المتصوفة فان من النصارى من يقول بان الله
قد حل في عيسى عليه السلام ومنهم من قال اتحد به واما المتصوفة فقد نقل
عن بعضهم ان السالك اذا بلغ منتهى المقامات صار بنفسه هو الحق
المطلق والنور المحض قال المصنف ان ارادوا بالاتحاد والحلول
المعنى المتعارف على ما ذكر فهو باطل لما تقدم وان ارادوا بهما شيئا آخر
فلا بد من بيانه وافادة تصويره لننظر اولا في صحته وفساده فان التصديق
سواء كان بالنفي او بالاثبات يتوقف على تصور الطرفين قال الرابع
اقول يمتنع ان يكون ذات الله محلا للحوادث وقبل الخوض في الدليل
لا بد من تقديم مقدمة وهي ان صفات الباري تعالى تنقسم الى ثلاثة
اقسام احدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالوجود والحيوة
وثانيها صفات حقيقية يلزمها الاضافات كالعلم والقدرة فان للعلم
اضافة الى المعلوم وللقدرة اضافة الى المقدور وثالثها اضافات محضة
كالقبلية والبعدية وتعلق العلم والقدرة بالمقدور والمعلوم وعند ذلك
نقول اما وقوع التغير في الاضافات المحضة فلا خلاف فيه واما في
الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافات فالكرامية يقولون به وسائر
العقلاء ينكرونه استدل المصنف على بطلان مذهب الكرامية
بوجوه اربعة الاول انه لو تبدلت الصفات الحقيقية القائمة بذات
الله تعالى لزم انفعال ذات الله ازلا يعني بالانفعال الا الهيئة الحاصلة

وسموه بالفناء في التوحيد

للذات متبدل الاحوال والصفات والتالي بط والا لزم كون الباري تع
متاثرا عن غيره وانه مح وقيل لانه مادي لان الانفعال انما يحصل
للمادي وقيل في تقرير هذا البرهان لو قامت الحوادث بذات الله تع
لزم تغير ذات الله تع وانه مح وهذا ضعيف لانه ان فسر التغير بقيام
الحوادث به اتحد اللازم والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات الشرطية
الوجه الثاني ان صفات الله تع لا بد وان يكون صفات الكمال ونعوت
الجلال ولو كانت صفة من صفاته حادثة لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة
فيها خالية عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص والنقص على الله تع
مح وعلم من هذا استحالة تبدل صفاته ايضا الوجه الثالث ان ذات
الله تع لو كانت قابلة لصفة من الصفات الحادثة لكان ذلك القبول من
لوازم ذات الله تع او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته والتالي بط اما
الشرطية فلانها لو كانت لغير الذات لكان للذات قابلية اخرى لذلك الغير
ويتسلسل واذا كان القبول من لوازم ذاته لزم ان لا ينفك عن الباري تع
وبعبارة اخرى لو لم يكن القابلية معللة بنفس الذات بل بغيره فذلك الغير ان كان
مباينا لزم افتقار الباري تع في اتصافه بصفة الى غيره وهو مح وان كان
مقارنا كان للذات قابلية اخرى بالنسبة اليه ويلزم التسلسل واما
بطلان التالي فلان صحة اتصاف الباري تع بصفة مسبوقة على صحة وجود
الصفة لان كون الشيء متصفا بغيره (اعني القابلية) نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة
المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة تقتضي

يلزم كونه مح

اي لو فسر التغير بغير قيام الحوادث فاثبات الشرطية مشكل لان الشرطية اثبات قيام الحوادث

اي لو كانت من العوارض التي لا تنتهي الى قابلية لازمة امتنع قابلية اخرى وتسلسل الكلام الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل

متوقفة

صحة وجود المنتسبين فيلزم صحة وجود الحوادث في الازل وانه مح لان الحادث
ما لوجوده اول والازل ما لا اول لوجوده فالجمع بينهما جمع بين النقيضين ثبت
بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وينعكس بالنقيض الى قولنا كل
ما يكون متصفا بالحادث لا يكون ازليا فنقول الله تع ازلي وكل ازلي لا
يتصف بالحادث فالله تع لا يتصف بالحادث وهو المط او نقول الله تع
ازلي وكل ما يتصف بالحادث ليس بازلي فالله تع لا يتصف بالحادث وهو المط
وفيه نظر اما اولا فلانه معارض بان الله تع قادر في الازل والا لزم
صحة قادريته صحة ازلية المقدور واما ثانيا فلان امتناع الحادث في
الازل انما هو لاجل قيد الحدوث وصحة الاتصاف ليست بالنسبة الى
هذا المجموع بل بالنسبة الى ذلك الشيء فقط وهو جائز الوجود ازلا الوجه
الرابع لو اتصف ذات الله تع بصفة حادثة فالمقتضي لتلك الصفة لا يخ من
ان يكون اما الذات او لوازمها واما صفة حادثة مقارنا للذات واما
مباينا عن الذات والاقسام باسرها باطلة اما الاول والثاني فلاستلزامهما
الترجيح من غير مرجح لان نسبة الذات ولوازمها القديمة الى جميع الصفات
والاوقات متساوية فاتصافه بصفة دون اخرى وفي زمان دون زمان
آخر يؤدي الى الترجيح من غير مرجح واما الثالث فلانه يعود الكلام في سبب
عروض حدوثه ومنشئه واما الرابع فلانه يؤدي الى افتقار الواجب في
الاتصاف بالصفة الى امر مباين عن ذاته وانه مح ولما تم ان يتساوى
نسبة المختار الى جميع الصفات والاوقات قال ولقائل اقول لا يجوز
من ذكر الادلة ذكر

بعكس صح

ازلية صح

ويمكن ان لا يعني اتصاف الشيء بالحادث ان يكون الحوادث الحدوث ثابتا له لان حمل المشتق على الشيء ووصفه له ان يكون ما هذا الاشتقاق ثابتا له لا ذات المشتق وحده

على كل دليل منها اعتراضا وتوجيه الاعتراض على الدليل الاول ان
يقال سلمنا ان ذات الله تعالى لا ينفعل عن الغير ولكن لا نم ان تبدل صفاته يستلزم
ذلك لجواز ان يكون ذاته يقتضي صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة
بانقراض الاخرى وح لا يلزم كونه متاثرا عن غيره ومنفعلا عنه
ويجوز حصول صفة لذات الله تعالى بعد اخرى لا يقتضي انفعالا وان
اردتم بالانفعال هذا المعنى فلا نم استحالته وعلى الثاني ان يقال لا نم
ان خلو الذات عن صفة حادثة يؤدي الى النقص لجواز حصول الكمال
بصفات متعاقبة يقتضيها الذات في ازمنة مخصوصة لتعلق الارادة
بها في تلك الازمنة ويكون كل صفة لاحقة خلفا وبدلا عن الصفة السابقة
الزائلة ويكون الكمال محفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة فان
قلت الصفات ان كانت متعاقبة فعند زوال الصفة السابقة يلزم خلو
الذات عن الكمال المتعلق بها وح يلزم الخلو عن الكمال قلت جاز ان يكون
كونها صفة كمال مشروطا بعدم حدوث صفة اخرى او بزمان مخصوص فلا
يلزم من خلو الذات عن تلك الصفة عند حدوث صفة اخرى وانقضاء
الزمان المخصوص خلوها عن الكمال وتوجيه الاعتراض على الثالث
ان يقال لا نم صدق الشرطية قوله لان قبول الصفة الحادثة من لوازم
ذاته فلا ينفك عنه قلنا نعم وانما يلزم من ذلك قبول الصفة والاتصاف
بها عند امكانها من لوازم الذات ولما لم يمكن وجود الصفة في الازل
لم يمكن هذا الاتصاف في الازل فاعرف هذا الاعتراض على هذا الوجه

ان يكون

فانه دقيق حسن ومن الناس من وجهه بوجه آخر وهو ان يقال لا نم
ان صحة اتصاف الذات ازلا بالحادث يستلزم صحة وجود الحادث ازلا
وذلك لان معنى قولنا ذات البارئ تعالى يصح اتصافه ازلا بالصفة الحادثة
هو ان تلك الصفة ان كانت ممكنة الوجود في نفسها ازلا صح اتصاف الذات
بها ازلا وصدق الشرطية لا يستدعي صدق المقدم وفيه نظر لان صحة
الاتصاف بالصفة الحادثة لما كانت موقوفة على صحة وجود الصفة الحادثة
يلزم من صحة الاتصاف في الازل صحة وجود الصفة الحادثة في الازل بالضرورة
واما المستند فلا يناسب المنع اذ المنع بعد تسليم صحة الاتصاف ازلا
والمستند لا تسليم فيه لصحة الاتصاف نعم لو منع صحة الاتصاف ازلا
لكان صحيحا وموافقا للتوجيه الذي ذكرناه وتوجيه الاعتراض على
الوجه الرابع ان يقال كما ان المقتضي لتلك الصفة الحادثة هو ذات
الفاعل المختار والقول بالترجيح بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق
ارادة الله تعالى بوقت معين لصفة معينة مرجحا وسلم هذا الاعتراض
من قوله او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها ا... احتج الحوادث
احتجت الكرامية على جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجهين احدهما
ان الله تعالى لم يكن فاعلا للعالم في الازل والا لكان العالم ازليا ثم صار
فاعلا له فيما لا يزال والفاعلية صفة ثبوتية لانها نقيض اللافاعلية
المحمولة على المعدومات واذا كانت الفاعلية صفة وجودية وقد
حدثت في ذات الله تعالى بعد ان لم يكن لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا

الصفة الحادثة الوجه الثاني أنّ الاشاعرة اتفقوا على صحة قيام الحادث
الصفات القديمة بذات الله تعالى ويلزم من ذلك صحة قيام الحوادث
الضا بذاته لان المصحح لقيام الصفات القديمة بذاته اما كونها صفات وأما وصف القدم صح
ومعاني واما كونها صفات هو وصف القدم ولا ثالث والاخيران باطلان لان القدم
عبارة عن نفي الاولية وذلك مفهوم عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا
في المقتضي فتعين ان يكون المصحح هو كونها صفات ومعاني والحوادث
تشاركها في هذا المعنى فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى
والجواب عن الوجه الاول هو ان المتغير فيما ذكرتم هو اضافة الصفة
وتعلقها لا نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت للقدرة
بعد ان لم تكن عارضة والاضافات لا وجود لها في الخارج فلا يلزم
حدوث صفة وجودية في ذات الله تعالى والجواب عن الوجه الثاني منع
الحصر لجواز ان يكون الصفات القديمة مخالفة للحوادث في الحقيقة
ويكون المصحح لقيام الصفات القديمة بذاته تعالى حقائقها المخصوصة
سلمنا اشتراكها في الحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون القدم شرطا لصحة القيام
او يكون الحدوث مانعا عن قيام الصفة والشرط جاز ان يكون
عدميا وكذا المانع قال الخامس الى اقول ان الله يستحيل ان يكون
موصوفا بشيء من الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح
ولا بالشهوة والنفرة والحزن والفرح والغضب والمعتمد في
ذلك اجماع الامة على نفي الكيفيات عنه والحجة للاصحاب بان اللون هل هو
مثلا

حسن كثير انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال فاتصافه
ببعضها ليس اولى من اتصافه بالاخر واجيب بمنع عدم الاولوية
لجواز استلزام الذات لونا معينا هو انا لا نعلم لمية ذلك الاستلزام
واتفق العقلاء على استحالة اللذة الحسية ايضا على الله تعالى لان اللذة
تابعة للمزاج لانها عبارة عن ادراك ما يلائم المزاج المعتدل والالم
عبارة عن ادراك ما ينافي المزاج المعتدل ولما تنزه الله تعالى عن المزاج
استحال عليه اللذة والالم اما اللذة العقلية فقد جوزها الفلاسفة واحتجوا
بان كل من تصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه نقصانا تألم قلبه تصورهم
واذا كان كماله سبحانه وتعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم لا يجوز ان
يستلزم ذلك العلم اعظم اللذات قال الفصل الثالث الى اقول اتفق
الحكماء والمتكلمون على ان الله تعالى واحد وتقرير ما احتج الحكماء به عليه مبني
على بيان كون الوجوب امرا ثبوتيا وعلى بيان كونه نفس الواجب وعلى بيان
كون التعين ثبوتيا اما بيان الاول فهو ان الوجوب تأكد الوجود وانه
سبب لثبات الوجود واما بيان الثاني فقد تقدم في احكام الوجوب واما
بيان الثالث فقد تقدم في بحث التعين اذا تقرر ذلك فنقول لو كان واجب
الوجود شيئين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجوب
بالذات ومتباينين بالتعين ضرورة اشتراكهما في تمام الماهية فيلزم ان يكون
كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي به المشاركة ومن التعين الذي
به المباينة وهو محال لما تقدم من ان الوجوب ينافي التركيب والقائل ان يقول

الوكسه انا ملزوم ان لو كان التعين داخلا في حقيقة كل منهما وهو ممنوع ولكن
يجاب عنه بان التعين داخل في الهوية المخصوصة لكل واحد منهما فيكون هوية
كل منهما مركبة فالاولى ان يقال لو تعدد الواجب لتشاركا في الوجوب الذاتي
الذي هو نفس الماهية وتمايزا بالتعين العارض فعلة ذلك التعين ان كانت
الماهية او لوازمها امتنع التعدد وان كانت غيرها لزم افتقار الواجب
في تعينه الى منفصل وهو محال قال المتكلمون الى اخره اقول احتج المتكلمون على التوحيد
بوجهين الاول انا لو فرضنا الهين لزم ان لا يوجد شيء من الممكنات والتالي باطل
بالضرورة اما الشرطية فلان كل واحد من الالهين المفروضين يجب ان يكون قادرا
على جميع الممكنات لان الصفة القادرية من لوازم الذات لما سيجيء وكانت
نسبتها الى جميع الممكنات على السوية فلو وجد ممكن في الخارج فاما ان يوجد
بهما معا وهو محال لانه يؤدي الى توارد مؤثرين مستقلين على اثر واحد وانه
محال واما ان يوجد باحدهما وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح لان التقدير
استواء الممكنات بالنسبة اليهما الوجه الثاني انه لو كان في الوجود الهان
فلا يخ اما ان يصح من احدهما فعل على خلاف فعل الاخر او لا يصح ذلك والقسمان
باطلان اما الاول فلانه لو صح ذلك لم يمكن فرض وقوعه ملزوما للمحال والتالي
باطل لانا لو فرضنا ان احدهما اراد حركة جسم معين في زمان معين والاخر
اراد سكونه في ذلك الزمان بعينه فلا يخ اما ان يحصل مراد كل واحد منهما
او لا يحصل مراد شيء منهما او يحصل مراد احدهما دون الاخر والاقسام الثلثة
باطلة اما الاول فلانه لو حصل مراد كل واحد منهما لزم ان يكون الجسم

وفيه منع لانا لا نسلم [illegible] ان يكون مع الاختيار

الواحد متحركا وساكنا في زمان واحد واما الثاني فلاستلزامه عجز الالهين وانه
محال واما لان عدم حصول مرادهما يستلزم مرادهما اذ المانع من عدم حصول
مراد كل منهما حصول مراد الاخر اذ الفرض ان كل واحد قادر على جميع الممكنات
فثبت انه لو امتنع المرادان لحصلا واستحالته ظاهرة واما الثالث فلانه لو حصل
مراد احدهما دون الاخر لزم عجز الاخر والترجيح من غير مرجح واما بطلان القسم
الثاني فهو انه لا يمكن لاحدهما مخالفة الاخر فلان المانع اما ان يكون امتناع
ذلك الفعل لذاته او تعلق ارادة الاله الاخر به والاول باطل لان الفرض امكانه
والثاني يستلزم عجز الاله الذي لا يمكنه المخالفة والعاجز لا يكون الها لما يجيء
من وجوب كون الاله تعالى قادرا ولان عجزه اما ان يكون ازليا وهو محال اذ
العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوقات في الازل محال واما ان لا
يكون ازليا وهو ايضا محال لاستلزامه قيام الحوادث به واما لان حدوث العاجزية
انما يعقل ان لو كان قادرا في الازل ثم زالت القدرة وذلك يؤدي الى عدم القديم
وانه محال واعلم انه يجوز التمسك في اثبات التوحيد بالوجوه النقلية كالايات
الدالة على التوحيد بخلاف التمسك في اثبات الواجب لان جميع النقليات يتوقف
على ثبوت الواجب لا على وحدته قال الباب الثاني الى اخره اقول لما فرغ من ذكر
الصفات السلبية شرع في ذكر الصفات الثبوتية وهي قسمان الاول ما يتوقف عليه
افعاله تعالى والثاني ما لا يكون كذلك فبدا بالقسم الاول وبحثه في مباحث الاول في
اثبات قادريته تعالى وقبل الخوض في الدليل لا بد من تعريف حقيقة القادر فنقول القادر
هو الذي يصح عنه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة فالله تعالى ان

الام

حصول مم

[illegible]

كمعول به واعلم انه لا اله الا هو ويعوم ما يدل على وحدانيته

ان شاء ان يخشى قدر عليه وان شاء ان لا يخشى قدر عليه واما تاثير الشمس
للاضاءة وتاثير النار في التسخين فليس كذلك لان ظهور الاضاءة من الشمس
والتسخين من النار غير موقوفين على ارادتهما ودواعيهما بل هما لازمان
لذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان الله تع فاعل بالقدرة والاختيار
لا موجب بالذات هو انه لو كان موجبا بالذات لزم احد الامور الثلاثة
وهو اما قدم العالم او التسلسل في حوادث لا اول لها والتالي بطل بشطريه
ان تاثيره في العالم على هذا التقدير لا يخلو اما ان لا يتوقف على شرط حادث
او يتوقف فان لم يتوقف سواء لم يتوقف على شرط اصلا او توقف على شرط
قديم لزم من قدمه قدم العالم والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو مح
وان توقف على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه
والاول مح لانه يعود الكلام في حدوثه ويلزم التسلسل لانه يلزم احتياج كل
شرط الى شرط آخر مقارن له الى غير النهاية والثاني ايضا مح لانه يلزم منه
حوادث متعاقبة لا اول لها لانه ح يكون وجود كل حادث مسبوقا بارتفاع
حادث مسبوق بارتفاع آخر الى غير النهاية وانه مح لانا اذا اخذنا الحوادث
الماضية غير المتناهية من زمان الطوفان جملة والحوادث الماضية من الازل الى زماننا
جملة اخرى ثم طبقنا بداية الجملة الاولى على بداية الجملة الثانية فلا يخلو اما ان يظهر
التفاوت من ذلك الجانب الآخر او لا يظهر فان لم يظهر فهو مح لاستحالة ان
يكون الجملة الناقصة مثل الجملة الزائدة وان ظهر لزم انقطاع الجملة الاولى والتي هي
الجملة الناقصة فيكون متناهية محصول مبدأ ومنتهى فيها واذا انتهت

وان توقف على ارتفاع موجود وذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم حادث آخر وهلم جرا الى غير النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها وهو محال ايضا

الجملة الاولى يلزم تناهي الجملة الثانية ايضا لان الثانية انما زادت على الاولى
بقدر متناه وهو المقدار الذي من زمان الطوفان الى زماننا والزائد على
المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فان قيل هذا البرهان مبني على تقديم
في ابطال التسلسل الغايلة في اعتبارها هنا قلت فائدة الاعادة تنبيه على
عدم اختصاصه بمجتمع الاجزاء كما ظن بعضهم قال قيل لي اقول هذا الاعتراض
على البرهان المذكور مع الجواب عنه وتعريره الاعتراض ان يقال لا نم انه
لو لم يتوقف تاثير الموجب في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم فان حصول
الاثر كما يعتبر فيه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا انتفاء المانع والازلية مانعة
من حصول الفعل عن القادر وتوجيه الجواب ان تاثير الموجب في العالم لو
لم يستلزم قدم العالم لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام قوله والازلية مانعة
قلت الازلية انما تنافي وجود الاجسام متحركة في الازل كما تقدم في بحث
حدوث الاجسام ولا تنافي وجودها ساكنة فيجوز وجود الاجسام ساكنة
في الازل وسقط ما ذكرتم سلمنا مانعية الازل عن وجود الاجسام مطلقا في
الازل لكن لما كان المؤثر موجبا لكان يمتنع اذا زال المانع ان يوجد العالم
منه لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا المانع مفقود قبل الف
او جمع بعشرة ايام مثلا وكان يمتنع ان يوجد قبل ان او جمع لتحقق
المقتضي وعدم المانع المذكور والتالي ظ البطلان قال قيل لي اقول هذا اعتراض
آخر وتوجيهه ان يقال لا نم امتناع الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية وما ذكرتم
من الدليل عليه باطل لامتنانه على كون الجملتين المأخوذتين قابلتين للزيادة والنقصان

ولعل هذا المحشي ما ذكرنا في ابطال كون العالم ساكنا في الازل سلمنا كون العالم حالا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده على ما وجد بعشرة ايام ومع ذلك كان غير ان يوجد لم يصرح بكون الازلية مانعة ولما لم يوجد لان العلة الازلية مستمرة والتالي ظاهر الفساد

وهو ممنوع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف نفسه ولما
كانت الحملتان غير موجودتين في الخارج امتنع اتصافهما في الخارج بالزيادة والنقصان
فان قيل ذلك بان اليوم ما دام حاضرا امتنع اتصافه بكونه امس ثم اذا مضى
جاز اتصافه به اجيب بان ذلك وصف اعتباري لا خارجي فان قلت لم لا
يكفي وجود الحملتين في الذهن بجواز اتصافهما بالزيادة والنقصان قلت
الذهن لا يقوى على استحضار الذوات الغير المتناهية على التفصيل بل
انما يقوى على استحضار معنى اللانهاية وهو معنى واحد لا كثرة فيه وتقرير الجواب
ان ما ذكرتم منقوض بالزمان فانكم اثبتم الزمان باحتمال الزيادة والنقصان
مع ان اجزاء الزمان قط لا توجد معا فاذا جاز ذلك في الزمان فليجز مثله هنا
ايضا او نقول ما ذكرتم من ان المعدوم لا يقبل الزيادة والنقصان منقوض
بما يقال من ان من الغد الى الابد اكثر مما بعد الغد اليه فان الحملتين معدومتان
مع جواز اتصافهما بالزيادة والنقصان قال وصل الى اقول هذا اعتراض
آخر على هذا البرهان المذكور وتوجيهه ان يقال سلمنا ان المؤثر في وجود
العالم هو القادر لكن لا نم ان ذلك القادر هو الواجب لذاته ولم لا يجوز ان
يكون الواجب لذاته قديرا فيضى على سبيل الايجاب موجودا قديما مختارا
ليس بجسم ولا حال فيه وذلك الموجود هو الذي خلق العالم وتقرير الجواب ان
يقال ان ذلك الوسط يمتنع ان يكون قديما لان كل موجود سوى الله تع ممكن الوجود
لامتناع تعدد الواجب لذاته وكل ممكن الوجود مفتقر الى سبب لامتناع الترجيح
من غير مرجح وكل مفتقر له سبب محدث لان تاثير المؤثر في ذلك الممكن اما في

يكون م

بمجموع اجزاء
اذ يصح ان يقال زمان
الدورة التامة لزحل
واكثر من زمان الدورة
التامة للمشتري وزمان
الدورة التامة للقمر
ناقص عن زمان الدورة
التامة للشمس سيد

الواجب الواحد

ان يكون ا

بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لزم ايجاد الموجود
وكذا الثاني او الثالث واما ما كان يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط
محدثا لزم كون الواجب لذاته هو القادر المختار اذ فعل الموجب لا يكون
محدثا والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ان الوجود لكنه يكون
معتمدا على الوجود بالذات فلا يلزم ايجاد الموجود قال اجتج الى اقول احتج
المخالف على نفي القادر بوجوه الاول ان المؤثر في وجود الشيء لا يخلو اما ان
يكون مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة في مؤثريته ايجابا كان او اختيارا او لا يكون
واياما كان امتنع وجود القادر اما على التقدير الاول فلان المؤثر اذا
استجمع الشرائط كان الاثر واجب الصدور عنه اذ لو كان جائز الصدور
لكان فعله للاثر تارة وتركه اخرى ترجيحا من غير مرجح لان المفروض استجماع جميع
الشرائط واستواء نسبتها الى الطرفين والتالي ضروري البطلان واذا كان
الاثر واجب الصدور لم يكن المؤثر قادرا على ما ذكرتم من التفسير واما على
التقدير الثاني وهو ان يختل قيد من القيود المعتبرة في المؤثرية فلانه
يمتنع صدور الاثر لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام ويلزم
انتفاء القدرة ايضا والجواب عنه من وجهين الاول ان يقال لا نم استحالة
الترجيح من غير مرجح فان القادر جاز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير
مرجح كما ان الجائع اذا خير بين الاكل من رغيفين متساويين من كل الوجوه
فيختار احدهما على الاخر لا لمرجح اصلا وكما ان الهارب من السبع اذا عرض له
طريقان متساويان من جميع الوجوه فيختار احدهما فانه يسلك احدهما
دون الاخر

لان معلول الموجد
وعدم ... في بحث
القدم فيكون معلولا
للقادر فيكون الواجب
قادرا وهو المط
سيد

الحكماء

للمبدع اصلا فان قيل لو صدق ذلك لصح حدوث الشئ الممكن بلا سبب
اصلا وح يلزم انسداد باب اثبات الصانع وانه مح قلنا لا نم الملازمة فان بديهة
العقل شاهدة بالفرق بين الصورتين فان في احدهما فاعلا مؤثرا دون
الاخرى وايضا ان العقل يفرق في جواز ذلك بين الفاعل المختار وبين الموجب
بالذات الا ترى ان العقل لا يستنكر اختيار الجائع احد الرغيفين
المذكورين ويستنكر تسخين النار التي توسطت احسا قابلة للتسخين على السواء
ما على بعض جوانبها دون البعض الجواب الثاني ان يقال ان المؤثر
استجمع الشرايط التي يتوقف عليها التمكن من الفعل لا شرايط وجود
الفعل وح لا يلزم منه وجوب وجود الفعل لتوقفه على الارادة وح
الارادة احد المقدورين على الاخر ليس بعلة اخرى بل هو ذاتي للارادة
كما ان العلم بحيث يتعلق بالمعلوم امر ذاتي له وللقائل ان يقول
انه وجدت الارادة وجب الفعل والا امتنع ويمكن ان يجاب عنه
باختيار القسم الثاني ومنع الامتناع فان المؤثر لما استجمع شرايط
التمكن فان شاء فعل وان شاء لم يفعل فالفعل في نفسه ممكن واعلم
ان ههنا وجها اخر في الجواب وهو ان يقال لزوم وجوب الفعل او الترك
باختياره وقصده لا ينافي قادريته ومن رام تطبيق كلام المصنف على هذا
المعنى فقد ارتكب تعسفا قال الثاني الى اخره اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه
التي تمسك به الحكماء على نفي القادر وتقريره ان الباري تع لو كان قادرا لزم الدور
وذلك لان ايجاد القادر لشئ يتوقف على تميز المقدور في نفسه وتميز المقدور

ايضا يتوقف على ايجاد القادر اياه اما الاول فلان الايجاد نسبة بين القادر
والمقدور والنسبة بين الشيئين يقتضي امتياز كل واحد من المنتسبين عن
غيره والا لاستحال اختصاصهما بتلك النسبة دون غيرهما واما الثاني فلان
المقدور هو الذي يتعين بايجاد القادر وتكوينه ويكون ذاته متاخرة عن تعلق القدرة
متاخرة تميزه ايضا لانه صفة الذات واذا كان القول بالقادر يفضي الى
الدور كان القول به ايضا محالا والجواب عنه من وجهين احدهما النقض والاخر
الحل اما النقض فهو ان ما ذكرتموه وارد عليكم في الموجب بالذات لان
تاثير الموجب بالذات في شئ نسبة بينهما فيتوقف على امتياز الاثر عن غيره
ووجود الاثر وتميزه ايضا يتوقف على تاثير الموجب فيلزم الدور واما
الحل فهو ان يقال ان النسبة التي بين القادر والمقدور لما كانت ذهنية
لا خارجية يستدعي تميز المقدور عن غيره في علم القادر لا في الخارج واذا
كان كذلك كانت النسبة متوقفة على تميز المقدور في علم القادر وتميز المقدور
في الخارج يتوقف على تعلق القدرة فلا دور قال الثالث الى اخره اقول توجيه هذا
الدليل ان يقال لو كان المؤثر قادرا فمقدوره في الحال اما ان يكون موجودا
او معدوما واياما كان فلا قدرة له لان الحاصل له من الوجود يكون واجبا وحاله
يكون ممتنعا ولا قدرة على شئ منهما والجواب من وجهين احدهما ان ما
ذكرتم يقتضي عدم التمكن في الحال على ايجاد او اعدام فيه ولا يلزم منه نفي
التمكن والقدرة مطلقا لجواز ان يكون متمكنا في الحال على الايجاد في الاستقبال
فان قيل لا امكنه في الحال على الشئ الذي يوجد في الاستقبال لان شرط الحضور
في الاستقبال حصول الاستقبال

الحتيه الحصول في الحال قلنا هذه مغالطة وانما يلزم ذلك ان لو قلنا
انه في الحال متمكن من الايجاد في الاستقبال في الحال وليس كذلك بل نقول
انه متمكن من الايجاد في الزمان المستقبل على ان يكون الحال طرفا للتمكن
والزمان المستقبل طرفا للايجاد ولم قلتم بان ذلك محال والوجه الثاني ان
الممكنة حاصلة في الحال على المقدورية نظرا الى ذات المقدور من حيث هو مع قطع
النظر عما هو علته من وجود او عدم ولا نعني بالقدرة الا هذا قال
البراهين اقول تقرير هذا الدليل انه يقال لو كان المؤثر في العالم قادرا
لكان قادرا على الفعل والترك لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك لكن الترك يستحيل ان يكون مقدورا لان الترك نفي محض فلا
يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس اثرا ولان
الترك عدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه ابقاه على العدم الاول
فلا يكون فعلا للقادر مستندا اليه والا لزم تحصيل الحاصل والجواب عنه لم
لا ذكرتم انما يدل على ان المؤثر ليس فاعلا للترك ومؤثرا فيه ولا يلزم منه
نفي القادر لان القادر هو الذي يصح ان يفعل الشيء وان لا يفعله والمراد
بقولنا لا يفعله ان المؤثر لا يخرج الفعل الى الوجود بل يبقيه على
العدم لا ان يؤثر في العدم ويفعل الترك واذا كان كذلك فلا يشتغل
في استناده الى الفاعل المختار ولا يلزم ان يكون مقدور الفاعل المختار
امرا وجوديا او نقول لا نسلم ان الترك ليس مقدورا للقادر وقوله الترك
نفي محض وعدم مستمر قلنا ممنوع فان الترك هو الامساك عن الفعل وهو

امر وجودي

كاف في تحقق صفاته

قال نبرع اقول مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات لان
الموجب لمقدورية الله تعالى على المقدور ذاته لانه كان كافيا في تحقق جميع صفاته
ونسبة ذاته في اقتضاء القادرية الى كل شيء سواء فيكون قادرا على جميع الممكنات
وايضا المقدورات متساوية في المقدورية ويلزم منه كون الكل مقدورا لله تعالى
اما الاول فلان علة المقدورية هي الامكان والامكانات اما الوجوب او الامتناع
وهما ينافيان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات واما الثاني
فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول ولانه لو اختصت قدرته
بالبعض لافتقر الى مخصص غير ذاته لتساوي نسبته الى الكل فيكون مفتقرا
في كماله الى الغير وانه محال قال وخالفت فيه اقول ذهبت الفلاسفة الى ان الله تعالى
يستحيل ان يكون فاعلا لشيئين بلا توسط لانه تعالى واحد من كل وجه والواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وقد سبق القول فيه ولا يخفى عليك ان ذكر مذهب الفلاسفة
هاهنا غير مناسب لان هذا البحث متفرع على كونه تعالى قادرا والفلاسفة ينكرون
ذلك الاصل وذهب المنجمون الى ان المؤثر في الحوادث هو اوضاع الافلاك
والكواكب لانا نرى تغيرات العالم منوطة باحوال الفلكيات كحال الليل
والنهار والفصول الاربعة وغيرها والجواب ان الدوران لا يفيد القطع بالعلية
لتخلف العلة عنه في بعض المواضع فان كل واحد من المتضايفين دائر مع الاخر
وجودا وعدما مع انه ليس احدهما علة للاخر وكذلك الجزء الاخير من العلة وسائر
شروط العلة ولو لزمها المساواة جاز ان يدور الحكم وجودا وعدما مع ما ليس هو
ليس علة للحكم وذهب الثنوية والمجوس الى انه تعالى ليس خالقا للشر والا لزم ان

يكون شريرا وهو محال والجواب عنه لا نسلم انه فانا لا نسلم كونه شريرا الا ان معناه
فاعل الشر نعم يمتنع اطلاق هذا الاسم عليه لعدم الاذن فيه شرعا واعلم ان
المشهور في تقرير حجتهم هو ان الله تعالى فاعل الخير فلو كان فاعلا للشر ايضا
لزم ان يكون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب عنه لا استحالة فانا سنقيم
البرهان على ان جميع المخلوقات واقعة بقدرة الله تعالى وذهب النظام الى انه
تعالى لا يقدر على القبيح والا لزم احد الامرين وهو كونه جاهلا بكونه قبيحا او كونه
محتاجا اليه لانه ان لم يعلم قبحه لزم الامر الاول وان علمه لزم الامر الثاني لان الحكيم لا ان صح
يفعل القبيح مع العلم بقبحه الا للحاجة والجواب اولا بان كل ما فعله الله تعالى حسن
ولا قبح بالنسبة اليه واذا كان كذلك فكل فعل يصفونه بانه قبيح فالله تعالى قادر عليه ولا قبيح عنده
ولكن صدوره منه لا يكون قبيحا سلمنا جواز اتصاف فعله بالقبح ولكن لا يلزم من كونه
قادرا على القبيح صدور القبيح عنه فانه قد لا يصدر عنه لوجود المانع عن حصوله
وهو ان الداعي الى فعله لا يوجد لا لعدم القدرة عليه وذهب البلخي الى ان الله
تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال
اي معصية احوال عارضة
والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه طاعة وسفها وعبثا
احوال عارضة له من حيث كونه صادرا من العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل
وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه
غير قادر على نفس مقدور العبد لان المقدور يجب وقوعه عند حصول ارادة الفاعل
بفعله وعدم وقوعه عند عدم ارادته فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى
فاذا اراد الله تعالى وقوعه وكرهه العبد فوقوعه لزم وقوعه لتحقق الداعي وهو

ارادة الله تعالى ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو كراهة العبد وهو محال والجواب
عنه لا نسلم انه يتحقق الصارف وهو كراهة العبد بل يتحقق وقوع الفعل لان ذلك انما يتحقق
ان لو لم يكن هناك سبب آخر مستقل بايجاد ذلك الشيء وليس كذلك فيما نحن فيه
فان ارادة الله تعالى مستقلة بايجاد ذلك الشيء فوجد عند تعلق الارادة به قال الثاني
اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم الا طائفة من قدماء الفلاسفة
احتج المتكلمون بوجوه اربعة الاول ان الله تعالى مختار لما تقدم والمختار لا بد له من
الشعور بما يقصد ايجاده فيكون عالما الثاني ان افعال الله تعالى محكمة متقنة وكل من
كان فعله محكما متقنا كان عالما بتلك الافعال اما المقدمة الاولى فيدل عليها
تشريح اعضاء الانسان وكثرة منافعها وتركيب الافلاك والكواكب اذ لا نعني
بالاحكام والاتقان الا التركيب العجيب والتاليف اللطيف المتضمن للفوائد
والمنافع واما المقدمة الثانية فبديهية فان قيل ان بعض الحيوانات يفعل فعلا
عجيبا كالنحلة تبني البيوت المسدسة التي يعجز عنها الانسان بلا مسطر ولا فرجار
مع عدم العلم والجواب ان صدور مثل هذه الافعال عن بعض الحيوانات انما هو
بسبب ان الله تعالى اقدرها على تلك الافعال العجيبة والهمها كيفية ايجادها والى
هذا السؤال مع الجواب اشار بقوله وما يتوهم من افعال الحيوانات الخ وفي هذا الجواب بحث
لان السائل ما ادعى ان قدرة هذه الحيوانات على افعالها العجيبة لذاتها حتى يجاب
بانها بسبب اقدار الله تعالى وثانيا ان يقال بل ان كل حيوان يفعل فعلا محكما
فهو عالم بذلك الفعل فقط وذلك لا يضرنا قال الثالث الخ اقول هذا الدليل
استدل به الحكماء على كونه تعالى عالما بذاته وبجميع ما عداه اما كونه عالما بذاته فلان

ذات الله تع حاضرة لذاته ويلزم من ذلك كونه عالما بذاته الا لما اولا فقط
واما الثاني فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم والحضور اعم
من الحضور عند الشيء لنفسه او عند غيره واما كونه عالما بجميع ما عداه
فلان ذاته تع مبدا لجميع ما عداه اما بوسط او بغير وسط فهو عالم بذاته فيكون
عالما بمبدا لجميع ما عداه والعلم بذات المبدا يوجب العلم بذات ما هو معلول — بجميع صح
لذلك المبدا لان من علم ذات العلة علم كونها موجبة للمعلول لذاته وكل من
علم انها موجبة للمعلول علم المعلول اما الصغرى فلان العلة اذا كانت
لذاتها موجبة للمعلول كان كونها لذاتها موجبة للمعلول لازمة وسلبها عنها
بينا لما ثبت في المنطق ان كل لازم قريب بين واما الكبرى فلان كون العلة
موجبة للمعلول لذاتها اضافة بينها وبين المعلول والعلم بالاضافة يتضمن
العلم بالمضافين فيلزم منه كونه عالما بمعلوله ولما كان جميع ما عداه معلولا له
كان عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وعندي فيه نظر اما اولا فلان مجرد حضور
الشيء عند غيره ليس علما بل العلم هو حضور الشيء عند العالم وكونه تع عالما
هو المتنازع فيه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وما ذكرتم في بيانه يوجب مبني على كون اللازم القريب بينا وهو ممنوع لان قوله — هو صح
ما استدل به علي انه لو لم يكن بينا لامتنع العلم بالقضية المجهولة لانا نحتاج في
اثبات محمولها لموضوعها الى واسطة ويعود الكلام اليها ويتسلسل وهو ضعيف لانه
انما يدل على كون بعض اللوازم القريبة بينا ولا يدل على التعميم قال الرابع اقول هذا — بدل صح
دليل آخر للحكماء على كونه تع عالما بذاته وبجميع المجردات وتقريره ان يقال الباري

تع مجرد والا لكان مركبا وكل مجرد يجب ان يكون عالما
بذاته وبساير المجردات اما كونه عالما بساير المجردات
فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا بالضرورة وكل ما
كان كذلك صح ان يكون معقولا مع كل ما عداه من
المعقولات وكل ما كان كذلك صح علي ما هيته ان يقارن
ساير الماهيات بناء على ان التعقل يستدعي مقارنة
ماهية المعقول للعاقل فاذن كل مجرد يصح ان
يقارن ماهيته ساير الماهيات فتلك الصحة لا تخلو اما
اما ان يشترط فيها كون تلك الماهية في العقل اولا
يشترط فيها ذلك فان اشترط فيها ذلك لزم ان يكون
صحة وجود الشيء متاخرة عن وجوده لان كون تلك الماهية
في العقل عبارة عن مقارنة تلك الماهية للعقل لكن الوجود
متاخر عن الصحة هذا خلف وقال المصنف رحمه الله
لزم ان يكون الشيء شرطا لنفسه وهذا ايضا صحيح
لان صحة المقارنة شرط لوجود المقارنة فلو كان وجود
المقارنة ايضا شرطا لصحتها لزم كون الصحة شرطا لنفسها — المقارنة صح
وهو محال فتعين ان لا تكون المقارنة في العقل شرطا
لصحة المقارنة وحينئذ تلك الماهية المجردة مجرد اذا
وجدت قائمة بنفسها في الخارج امكن ان تقارن ماهيتها

ماهية الاشيا المعقولة ولا معنى للتعقل الا هذه المقارنة
فاذن كل ماهية مجردة يصح عليها ان تعقل سائر
الماهيات المجردة وكل ما يصح في حق المفارقات وجب حصوله لها
بالفعل اذ القوة منتفية لواحق المادة على ما سبق فاذن
كل ماهية مجردة وجب ان تعقل جميع الماهيات
واما كونه عالما بذاته فاما لان ذاته مجردة عنده وهو المعنى
بالعلم على ما تقدم واما لانه عالم بسائر الماهيات وكل من علم
سائر الماهيات امكنه ان يعلم نفسه اذ يمكنه ان يعلم كونه الظاهر
عالما بغيره وذلك يتضمن علمه بنفسه وكل ما يصح على المجرد
يجب حصوله بالفعل فوجب ان يكون الباري تعالى عالما بذاته
وهو المطلوب والوجهان الاخيران من الوجوه قد اعتمد عليهما الحكماء
في اثبات العلم للباري تعالى وذكر المصنف رحمه الله ان فيهما
نظر اما في الوجه الاول فلانا لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول لما ذكرنا سلمناه لكن صحة ما ذكرتم مبني على كون
الواجب تعالى لذاته مبدأ وموجبا لغيره وهو ممنوع وايضا
صحة ما ذكرتم مبني على كون العلم حصول ماهية الشيء في
العقل وهو ايضا ممنوع وايضا حضور الشيء عند نفسه
مح لانه صفة اضافية فيقتضي تغاير المتضايفين فكيف [illegible]
هذا المنع واما النظر في الوجه الثاني فلانا لا نم ان كل مجرد

يعلم ان

١٣

ان يعقل فان واجب الوجود مجرد مع ان حقيقته غير معلومة للبشر عندكم
سلمناه لكن لا نم ان صحة مقارنة المجرد للماهية الاخرى في الذهن يستلزم صحة
مقارنتها في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنة الاولى مساوية للمقارنة
الثانية في الحقيقة وهو ممنوع فان المقارنة جنس لانواع ثلثة الاول مقارنة الحال
للمحل الواحد والثاني مقارنة الحال للمحل والثالث مقارنة المحل للحال ككون الجسم
محلا للسواد فاذا كان كذلك فلا يلزم من صحة احدى المقارنات صحة الاخرى
واجاب المولى المحقق نصير الدين الطوسي عن هذا المنع بان وجود نوع
من المقارنة دال على وجود مطلق المقارنة وهو كاف في تقرير هذه الحجة
وفيه نظر لان مطلق المقارنة لا يستدعي التعقل انما المستدعي له حال
مقارنة يحصل له صلاحية العاقلية وحال صلاحية المعقولية احتج
اقول احتج من انكر كونه تعالى عالما بوجوه تقريره الاول ان يقال لو كان الله تعالى عالما
بشيء لزم كونه تعالى عالما بذاته والتالي باطل بيان الشرطية ان ذلك الشيء المعلوم
اما ان يكون ذاته او غيره فان كان ذاته فقد صحت الملازمة وان كان
غيره لزم كونه تعالى عالما بانه يعلم ذلك الغير لما تقدم ويلزم منه علمه بذاته
واما بيان بطلان التالي فلان العلم اما اضافة بين العاقل والمعقول او
صفة حقيقية اعني حصول صورة الشيء في العقل واياما كان يستحيل
اي صفة حقيقية ذات اضافة
كونه عالما بذاته اما الاول فلان الاضافة بين الشيء ونفسه محال واما الثاني
فلان حصول الشيء في ذاته محال لا يقال الذات باعتبار العالمية غير الذات
باعتبار المعلومية لانا نقول كون الذات عالما يتوقف على المغايرة

لانم

فلا يتوقف المغايرة عليه ايضا لكونه عالما ومعلوما في غير القيام العلم به
فلا يكون قيام العلم به في غاية ثم اجاب المصنف بوجهين الاول النقض
الاجمالي وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الانسان عالما بنفسه
لانتظام ما ذكرتم من الدليل عليه في علم الانسان بنفسه والتالي ظ البطلان
فان فرق بين الصورتين بان نفوسنا مركبة من وجه فامكن ان يكون علمنا بانفسنا
بخلاف ذات واجب الوجود قلنا هذا الفرق ضعيف لان الماهية سواء
كانت مركبة او بسيطة لا تغاير نفسها الوجه الثاني ان يقال ان علم الباري
تع بنفسه صفة حقيقية قائمة بذاته ولها تعلق واضافة مخصوصة الى ذاته
تع كما هو مذهب اهل السنة من ان العلم بالشيء يستلزم اضافة معينة بين
ذلك المعلوم واذا كان كذلك فلا يلزم من علم الباري تع بنفسه اضافة الشيء
الى نفسه لان الاضافة ح بين العلم والذات لا بين الذات ونفسه ولا يلزم ايضا هذا م
حصول الشيء في نفسه اذ العلم على التفسير ليس كحصول الصورة المساوية
للمعلوم في العالم واعلم انه يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان يقال لا نم
امتناع اضافة الشيء الى نفسه فانا نقول ذاتي وذاتك مع ان المضاف
شيء واحد سلمنا لكن المغايرة حاصلة فيما نحن بصدده لان كل شخص فانه
مزيد على ماهيته الكلية بقيد زائد وهو التشخص فيكون هناك امران
احدهما الماهية الكلية والآخر التشخص ويحصل من مجموعهما ذات واحدة
فاذا جعلنا العاقل هو الذات المركبة من الامرين والمعقول كل واحد من
جزئيها اعني الماهية الكلية والتشخص حصلت المغايرة بين العاقل
والمعقول

وبهذا الاعتبار يصح ان يقال ذاتي وذاتك بان المضاف احدهما ذكرنا من الامرين
والمضاف اليه هو المجموع الحاصل منهما قال الثاني اي اقول هذا هو الوجه
الثاني لمنكري العلم وتوجيهه ان الباري تع لو كان عالما فاما ان يكون علمه
نفس ذاته او زائدا عليها والقسمان باطلان اما الاول فلما سيجيء في النوع
الثاني واما الثاني فلانه لو كان زائدا على ذاته لزم كون الواحد قابلا وفاعلا
والتالي بط بيان الشرطية انه لو كان زائدا على ذاته لكان ممكنا لانه صفة قائمة
بذات الباري تع ومفتقرة اليه فكان له مؤثر والمؤثر فيه ليس الا ذات
الباري تع فيكون الباري تع فاعلا للعلم وقابلا له معا وهو مح لما مر في
بحث العلة والمعلول والجواب عنه ان يقال لا نم امتناع كون البسيط فاعلا
وقابلا وقد مر الكلام فيه قال الثالث اقول تقرير هذا الوجه ان يقال العلم
اما ان يكون صفة كمال اولا واياما كان يجب سلبه عن الله تع اما على الاول
فلانه يلزم ان يكون الله تع ناقصا في ذاته كاملا بغيره وانه مح واما على
الثاني فلان كل ما لا يكون صفة كمال وجب تنزيه الله تع عنه وتوجيه الجواب
ان يختار ان العلم صفة كمال ولا يلزم منه ان يكون كماله بسبب اتصافه بالعلم
بل ذاته تع كامل في نفسه وكمال علمه انما يكون صفة قائمة بذاته وتحقيقه ان
صفة الكمال اذا كانت ناشئة عن الذات كان ذلك علامة كمال الذات والنقصان
انما يكون اذا كانت ناشئة عن منفصل قال فرعان اقول شرع على
كونه تع عالما بشيئين الاول انه تع عالم بكل المعلومات على ما هي عليه من
كونه جزئيا او كليا ومن كونه واجبا او ممكنا او ممتنعا لنا ان المقتضي

لكونه يكون مر

لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوية فلما كان
عالما بالبعض وجب ان يكون عالما بالكل والا لزم التخصيص من غير مخصص
لا يقال المخصص الارادة لان ارادة الشيء يتوقف على العلم به وزعم بعض
الفلاسفة انه تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي والعلم على الوجه الكلي ان بل على وجه كلي ح
يعلم الشيء بما له من المعاني الكلية دون ان يتعلق بزمان معين كما يعقل
خسوف جزئي بانه يوجد عند وصول الشمس الى موضع كذا والقمر الى موضع كذا م
كذا في تاريخ حال ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس لا ان الخسوف حاصل هذا م
الآن او حصل فيما مضى او سيحصل كما يعقل جلوس معين بانه جلوس انسان
طويل كاتب عالم عند طلوع الشمس يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا
يكون بينه وبين خط الاستواء او المشرق او المغرب مقدار كذا لا ان هذا
الجلوس وقع فيما مضى او واقع الآن او سيقع ومثل هذه العلوم لا تتغير
بتغير المعلوم فان هذه العلوم حاصلة قبل حصول الخسوف والجلوس
ومعهما وبعدهما بخلاف ما اذا تعلقت بزمان معين فانها تتغير بتغيره
اذا تقرر ذلك فنقول احتج الفلاسفة بان الله تعالى لو علم الجزئيات على وجه
جزئي لزم احد الامرين وهو اما الجهل او التغير في صفات الله تعالى والتالي
باطل بيان الشرطية انه لو علم كون زيد في الدار في زمان معين بعد خروجه معاوله م
منها ان بقي العلم لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير والجواب عنه منع الشرطية
ومنع الدليل في بيانها ضعيف لان عدم ذلك العلم لا يوجب الا تغير اضافة
مخصوصة بين علمه وبين ذلك المعلوم لان كونه عالما بذلك المعلوم حالة

١٤٥

بين المعلوم وبين علمه تعالى فعند تغير ذلك المعلوم يتغير تلك الاضافة والتغير في
الاضافات لا يوجب تغير الذات في الصفات قال وقيل اول زعم
قوم ان الله تعالى لا يعلم غير المتناهي لوجهين الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز
وكل معلوم متميز ينتج ان ما لا يتناهى ليس بمعلوم اما الكبرى فظاهر واما الصغرى
فلان كل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غيره هـا
خارجا عنه كان متناهيا فلو كان غير المتناهي متميزا لكان متناهيا
وهو محال الوجه الثاني انه لو كان عالما بغير المتناهي لكان له علوم غير
متناهية والتالي باطل بيان الشرطية هو ان العلم بكل معلوم يغاير
العلم بمعلوم آخر لانه يمكن ان يعقل كون الشيء عالما بشيء مع الجهل بكونه
عالما بغيره والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيلزم ان يكون هناك علوم
غير متناهية واما بطلان التالي فاما لاستحالة وجود غير المتناهي
في الخارج لما تقدم واما لانعقاد الاجماع على انتفاء العلوم الكثيرة
عن ذاته لان مذاهب العلماء في هذه المسألة لا تزيد على مذهبين
احدهما ان الله تعالى عالم بعلم واحد والآخر انه ليس عالما بالعلم فلو قلنا انه
عالم بعلوم اكثر كان ذلك قولا خارقا للاجماع واما قول ابي سهل
الصعلوكي انه تعالى عالم بعلوم غير متناهية فلا يعتد به لكونه مسبوقا
بهذا الاجماع فيكون محجوجا به والجواب عن الاول ان يقال ان عنيتم
بقولكم كل معلوم متميز ان جميع المعلومات من حيث هي متميزة فالكبرى
ممنوعة وان عنيتم ان كل واحد من المعلوم متميزة فالكبرى مسلمة

فالحاصل ان الكل ان اريد
مجموعيا فكذا وان اريد افراديا
فكذا وكلاهما باطل كما بين
في هذا الجواب ... منه

ولكن في ذلك لا يفيد كم المط لان اللازم في ان غير المتناهي لا يكون فردا او اجزاء
من المعلومات والجواب عن الثاني منع الملازمة قوله العلم بكل معلوم
مغاير العلم بمعلوم آخر فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يدل على تغاير العلمين
بل على تغاير النسب والتعلقات وذلك انما يستلزم كون المتعلق وهو
المعلوم وكون التعلق منه وبين العلم غير متناهيين ولا امتناع في عدم
تناهي الامور الاعتبارية والعدمية مط الثاني في ان اول ما اختلف الناس في
ان الله تع هل هو عالم بالعلم اولا وان علمه مغاير لذاته او عينه وذهب
المعتزلة الى نفي العلم وساير الصفات الحقيقية وقالوا ان الله تع عالم
بلا علم بل بالذات وقادر بلا قدرة بل بالذات وذهب بعض الفلاسفة
الى ان علمه عين ذاته على معنى ان علمه متحد بذاته ونسب هذا المذهب
الى المشائين وهم اصحاب ارسطو وكذا الكلام في القدرة والحيوة احتج
اصحابنا بوجهين احدهما يدل على مغايرة العلم وغيره من الصفات
لذاته والثاني على مغايرة العلم فقط تقرير الوجه الاول ان البديهة تحكم
بالفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم او قادر فان الاول مجرد
الموصوف والثاني الموصوف مع الصفة ولو كان المفهوم من علمه
عين المفهوم من ذاته لما كان كذلك وبهذا فانا نعد العلم بوجود ذات
الله تع نفتقر الى دليل يدل على وجود علمه وقدرته وتقرير الوجه الثاني
ان يقال العلم اما ان يكون عبارة عن اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم كما هو مذهب بعض المتكلمين ومختار الامام في بعض تصانيفه

وذهب اصحابنا الى انه
عالم بعلم مغاير لذاته
ح

وقد اعترف ابو علي وابو هاشم الجبائيان بهذا الزائد لكن سمياه
العالمية لا العلم فلا نزاع في الحقيقة واما ان يكون عبارة عن صفة حقيقية
تقتضي اضافة بينها وبين المعلوم كما هو مذهب اكثر الاشاعرة واما ان يكون
عبارة عن صور المعلومات القائمة بانفسها في الخارج وهي المثل
الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم مثالا في الخارج
قائما بنفسه اذا التفتت اليها النفس ادركتها واما ان يكون عبارة عن
صور المعلومات القائمة بذات العالم كما هو مذهب جمهور الحكماء وعلى كل تقدير
من هذه التقادير يكون مفهوم العلم مغايرا لمفهوم ذات الله تع وهو المط
واما ما ذهب الفلاسفة من ان ذاته بنفسه علم من الدلائل التي ذكرناه
على بطلان ما ذكرنا من انه لا ينقض مط احتجوا اول احتج منكروا
الصفات بوجوه اما الفلاسفة فاحتجوا بان القول بالصفات تودي
الى ان يكون الباري تع قابلا للشيء وفاعلا وهو مح لان الصفات لما
كانت مفتقرة الى الموصوف كانت ممكنة ولا موثر لها الا ذات الموصوف اعني
الواجب لذاته فيكون ذات الواجب فاعلا للصفات وقابلا لها وانه مح فلكون
منه استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا على ما سبق في بحث العلل والمعلولات
واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه الاول انه لو قامت بذاته
تع صفات لكانت اما قديمة او حادثة والثاني بقسميه بط اما كونها قديمة فلوجهين
احدهما ان القول به يودي الى كثرة القدماء وتعددهم وذلك كفر باجماع
المسلمين الا يرى ان الله تع حكم بكفر النصارى في قوله لقد كفر الذين قالوا ان

المعنى

لعدم انصافه بهما

الله ثالث ثلاثه لاثباتهم الاقانيم الثلاثه اى الصفات الثلاث وهى الوجود
والعلم والحيوة فاذا لزم الكفر من اثبات صفات ثلث فلزومه من اثبات
ثمانى صفات كما هو مذهب بعض المتكلمين وتسع صفات كما هو مذهب آخرين
كان اولى والصفات الثمانيه هى الحيوه والقدرة والعلم والارادة والسمع
والبصر والكلام والبقاء والتسع هى هذه الصفات مع التكوين وثانيهما
انه لو كانت الصفات القائمه بذات الله تعالى قديمه لشاركت الذات فى القدم
الذى هو وصف ثبوتى وامتازت عنها بصفه خصوصيه فيكون كل واحد
من الذات والصفه مركبه من المشترك والمميز فيلزم تركب الواجب لذاته
وهو محال والذى يدل على ان القدم وصف ثبوتى هو انه عبارة عن نفى العدم
السابق ونفى النفى ثبوت واما بطلان كون الصفات حادثه فلاستلزامه قيام
الحوادث بذات الله تعالى وانه محال والجواب اما عن الاول فبان كون الصفات قديمه
ولا نسلم ان كثرة الصفات القديمه يوجب الكفر بل الموجب للكفر كثرة الذوات
القديمه والبارى تعالى انما كفر النصارى لانهم وان سموا الاقانيم صفات الا
انهم قائلون فى الحقيقه بكونها ذوات وذلك لانهم اعتقدوا ان اقنوم الكلمة
اى العلم انتقل من ذات الله تعالى الى بدن عيسى وصار معه هيكلا مخصوصا
والشئ الذى ينتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا لا صفه قوله ولزم التركيب
قلنا لا نسلم فان القدم امر عدمى لما تقدم ولا اشتراك فى العدميات لا يوجب
التركيب قوله القدم عبارة عن نفى العدم السابق قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن
نفى المسبوقيه بالعدم والمسبوقيه امر وجودى سلمنا كونه وصفا ثبوتيا

لا فانيم الثلاثه اقنوم الاب
وهو الوجود واقنوم
الابن وهو الكلمة اعنى
العلم واقنوم روح
القدس وهو الحيوة
ومثل الثلاثه واحد
فى الجوهرية اى ذات
واحده اتصفت
بهذه الخواص الثلث
الجوهرية
سيد

عليه السلام لان اليعقوبيه
منهم قالوا ان اقنوم الكلمة
نزل من السماء تجسد
روح القدس وصار انسانا
هو المسيح وهو اقنوم
من اقنومين اقنوم
لاهوتى واقنوم ناسوتى
سيد

لكن لا اشتراك فيه لا يوجب التركيب لكونه اشتراكا فى امر عارض والاشتراك فى
العوارض لا يوجب التركيب قال عالميته اقول هذا الوجه والذى بعده
من الوجوه التى تمسكت بها المعتزله وتقرير هذا الوجه ان يقال لو كان عالميه
الله تعالى واجبه لذات الله تعالى لم يكن معلله بالعلم والمقدم حق اما الشرطيه فظاهرة
واما حقيه المقدم فلان العالميه لو كانت جائزه لجاز زوالها عنه تعالى عن العالميه
وهو محال وكذا الكلام فى القادريه المعلله بالقدرة والحيه المعلله بالحيوة
وتوجيه الجواب ان يقال ان الوجوب يطلق على معنيين احدهما الوجوب
بالذات والآخر الوجوب بالغير فان عنيتم بالوجوب فى هذا الموضع المعنى
الاول فلا نسلم حقيه المقدم لان العالميه عندنا واجبه بالعلم لا لذاتها والعلم
ايضا واجب لا لذاته بل لاقتضاء ذات الواجب اياه وان عنيتم المعنى
الثانى فلا نسلم صدق الشرطيه فان الواجب انما يستغنى عن العلة اذا كان
واجبا لذاته واما اذا كان واجبا لغيره فلا قال البراهين اقول تقرير هذا الوجه
ان يقال لو كان علم الله تعالى وقدرته امرا زائدا على ذاته لكان الله تعالى محتاجا
فى ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى الغير وهو العلم والقدره والحاجه على الله
تعالى محال وتوجيه الجواب ان يقال ان كان العلم والقدره عبارتين عن نفس
التعلق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور فالافتقار الى الغير يكون ممنوعا
لان الموجب للعلم والقدره نفس الذات وان كان عبارة عن الصفه المقتضيه
للتعلق فنقول ان اردتم بالاحتياج كونه مفتقرا فى تعلق العلم بالمعلومات
الى صفه العلم وفى تعلق القدره بالمقدورات الى صفة القدره فلا نسلم استحالته

هذا الجواز ان يكون ذات الله تعالى مقتضيه للعلم والعلم يكون موجبًا
للتعلقات العلميه ومقتضيه للقدرة والقدره يكون مقتضيه للتعلقات
الاجازيه ولكن لم قلتم ان ذلك صحيح فان النزاع ما وقع الا فيه وان اردتم
ما يا جيئا شيئا اخر فبينوه وههنا وجه اخر في الجواب وهو منع الشرطيه
مبناه على ان صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره قال الثالث اقول اتفق
جمهور العقلاء على انه سبحانه وتعالى حي لكنهم في معنى الحيوة فذهب الجمهور من
الفلاسفه وابو الحسين البصري من المعتزله الى ان معنى الحيوة هو انه لا
يمتنع منه ان يعلم ويقدر اعني صحة العلم والقدرة وليس هناك الا الذات
المستلزمه لا امتناع وذهب جمهور اصحابنا الى انها صفه حقيقيه قائمه
بالذات مقتضيه لصحة العلم والقدرة احتجوا على ذلك بانها لو كانت لم
تكن صفه حقيقيه لزم الترجيح بلا مرجح لان ذات البارى تعالى يساوى
سائر الذوات في الذاتيه ثم ان ذات الله تعالى يصح عليه العلم والقدرة
وبعض الذوات كالجمادات لا يصح عليها ذلك فلولا اختصاص ذات البارى
بما يقتضي هذه الصحة لكان حصول هذه الصحة له دون غيره ترجيحا
بلا مرجح وهو محال واجاب المصنف عن هذا الدليل اولا بان ما ذكرتم
ينتقض باتصاف ذاته تعالى بتلك الصفة المقتضيه لصحة العلم والقدرة
ثم قال لاجل لصحة لا اتصاف والا لعاد الكلام اليه وتسلسل وثانيا بانا لا نم
انه لولا اختصاص الواجب بما يقتضي صحة العلم لزم الترجيح بلا مرجح وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن ذاته مخالفه لسائر الذوات بالحقيقه وهو ممنوع لجواز

احتلفوا م

لا امتناع هذا م

عدم م

ان يكون ذاته المخصوصه كافيه في اقتضاء صحة العلم والقدره فلا حاجه
الى امر زائد والى الجواب الاول اشار بقوله وينتقض باتصافه بتلك الصفه
والى الثاني بقوله ويندفع بان ذاته المخصوصه كافيه في الاقتضاء وبهذا تبين
فساد توهم من جعل قوله ويندفع جوابا عن النقض مع ان صريح لفظ
المحصل يدل على ما قررناه قال الرابع اقول اتفق الجمهور على ان الله تعالى مريد
لكنهم اختلفوا في معنى ارادته فقال الحكماء هي علمه تعالى بانه كيف ينبغي ان يكون
نظام العالم حتى يكون على الوجه الاكمل وسموها عنايه وبعباره اخرى هي علم
الله تعالى بما هو الاحسن الاكمل من كل نوع مع صدوره عنه وقال ابو الحسين
البصري انها عباره عن علم الله تعالى بما في الفعل من المصلحه الداعيه الى الايجاد
وهذا يشعر بان الاراده مغايره للداعي ضرورة تغاير العلم والمعلوم وقد
نقل عنه ايضا ان الاراده هي الداعي في الغائب وزائد عليه في الشاهد
وقال النجار ان معنى كون الله تعالى مريدا انه غير مغلوب ولا مكره وقال الكعبي
ان معناها في افعاله نفسه عبارة عن علمه بها وفي افعال غيره عن كونه
آمرا بها وعند اصحابنا وابي علي وابي هاشم من المعتزله ان الاراده صفة
حقيقيه قائمه بذاته تعالى زائده على العلم والقدرة مرجحه لبعض مقدوراته
على البعض لنا انا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدمه وبعضها متاخرة
مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل
ان يتقدم واذا كان كذلك فهو ذلك التقدم والتاخر الى مرجح فذلك المرجح
اما العلم او القدره او صفه اخرى لا جائز ان يكون هو العلم لان العلم

الارادة هي كالميل انه يحصل لنا عقيب
والعلم ... على العمل

الا تعلق م

البصري م

اي البارى تعالى

كونه تعالى م
اي عم الله تعالى بها

على ان مغايره
لصفتي العلم م

مخصص م

بالوقوع تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا لذلك العلم لزم الدور ولا جائز
ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات
على السوية ولان شان القدرة التاثير والايجاد والمفهوم من كون الشيء
موثرا وموجدا غير المفهوم من كونه مرجحا ومخصصا لان الايجاد يتوقف على
الترجيح والتخصيص فثبت انه لا بد من شيء آخر يكون مرجحا ومخصصا
ولا شك ان الحيوة والكلام والسمع والبصر لا يصلح لذلك لان الحيوة كالعلم
في تساوي النسبة والسمع والبصر كالعلم في التبعية والكلام لا تعلق له
بالايجاد فلا بد من اثبات صفة اخرى خاصيتها الترجيح والتخصيص
وهي المسماة بالارادة قال لا يقال اقول لما فرغ من تقرير الدليل ذكر
عليه اعتراضين تقرير الاول ان يقال لا نم وجود المقدورات في اوقات
معينة بمرجح ولا نم ان تقديم المتاخر وتاخير المتقدم جائز فان من
الجائز ان يكون امكان كل حادث مخصوصا بوقت حدوثه وقبله او بعده
لم يوجد لامتناعه وايضا جاز ان يكون وجود هذه الحوادث العنصرية
في عالمنا مشروطة بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية فان
يكون البارى تعالى مع كل حركة معينة واتصال مخصوص علة لحدوث
حادث معين فقبل وجود ذلك الحادث يمتنع ذلك الحادث وتقرير الاعتراض
الثاني ان يقال سلمنا انه لا بد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك المخصص هو العلم قوله العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يكون
مرجحا للوقوع قلنا ممنوع لانا نقول ان المرجح للوقوع هو

ان مه
يحتاج الى صه

الاتصال صه

العلم بالوقوع بل العلم انما يكون مرجحا لاحد الوجهين احدهما ان يعلم
ان الحادث المعين سيوجد في وقت معين وكل ما علم وقوعه يستحيل ان يكون
خلافه واذا كان كذلك كان علم الله تعالى بانه سيحدث شيء يوجد في الوقت
الوقت الفلاني كافيا في الترجيح وثانيهما ان حدوث الشيء في وقت معين
قد يستلزم مصلحة لا تكون في غيره فعلم الله تعالى بما تستلزمه المصلحة يكون
مرجحا لحدوثه فيه لان خلاف الاصلح يستحيل وقوعه فظهر مما ذكرنا ان قوله
مرجحه خبر المبتدا الذي هو علمه في قوله او علمه تعالى ولا تعلق بقوله
امكان وجود كل حادث كما سبق الى بعض الاوهام قال لانا نقول اقول
لما فرغ من الاعتراض شرع في الجواب وتوجيه الجواب عن الاعتراض
الاول ان يقال انا وجدنا افتقار المقدورات الى المخصص بعد تقديم واما
السند الاول وهو اختصاص امكان الحادث بوقت معين فباطل لانه لما صح
امكان وقوع الفعل في وقت معين وجب ان يكون ممكنا في كل الاوقات
اذ لو كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان
وانه محال ولا يجاز انقلابه الى الوجوب ايضا وذلك يوجب انسداد باب
الصانع ولقائل ان يقول ان العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن
الحصول فيما لا يزال وذلك يدل على جواز انقلاب الممتنع ممكنا والنمح
فان اجيب بان المحال انما هو وجود الفعل الازلي وذلك ثابت دائما واما
الفعل فيما لا يزال فهو ممكن فهذا الامكان ثابت دائما فلا انقلاب
فيقال اذا جاز ذلك الحكم فلم لا يجوز وجود الحادث المعين ممتنعا في وقت

ان يكون م

معين وصحكا في وقت آخر ولا يزول ذلك الامتياز ولا هذا الامكان فلا
يلزم الانقلاب واما السند الثاني وهو اسناد الحوادث الى الاتصالات
الفلكية فلا يعني عن الاراية لانا ننقل الكلام الى الاتصالات والحركات
والاوضاع التي هي شرط لحدوث الحوادث العنصرية ونقول ان الافلاك
لكونها بسيطة كان جميع الاوضاع بالنسبة اليها متساوية وكما امكن حركتها
على وجه يؤدي الى اتصال يوجب حدوث حادث معين امكن ان يتحرك على وجه
لا يؤدي الى ذلك وكذا امكن ان يتحرك بحيث يصير المنطقة دائرة اخرى بان
يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال او من الشمال الى الجنوب ويكون منطقتها
على وضع الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وكذا امكن ان يكون الكواكب
المركوزة في جانب من الفلك مركوزة في جانب آخر غير الذي هي فيه واذا كان
كذلك لزم افتقار تلك الاتصالات والاوضاع المعينة الى مخصص ويجب
الانتهاء الى الارادة دفعا للتسلسل واعلم ان تعليل امكان الحركة على وجه آخر
بالبساطة غير واضح لان البساطة لا تستلزم تساوي جميع الاوضاع
والحركات بالنسبة الى البسيط فالاولى ترك هذا التعليل وتوجيه الجواب
عن الاعتراض الثاني ان يقال في جواب السند الاول ان العلم بان الشيء
سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد وكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك
العلم لزم الدور وفي جواب السند الثاني انا سنقيم الدلالة على ان رعاية
المصالح غير واجبة على الله تعالى بل افعال الله تعالى يمتنع ان يكون معللة بالمصالح
احتج المنكرون لكونه تعالى مريدا بانه تعالى لو كان مريدا فاما ان

وعن الثالث ان المخصص لا يجد ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في الوقت العلاني انما يتعلق بذلك الشيء اذا كان ذلك الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت اي يكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت وحده الحيثية اي كونه بحيث يختص وجوده بذلك الوقت

مريد للعوض او لغرض وكلاهما محال اما الاول فلان من كان فعله لغرض كان مستكملا
بذلك الغرض والمستكمل بالغرض ناقص لذاته وذلك على الله تعالى محال واما الثاني
فلانه عبث وهو على الله تعالى محال ولانه يفضي الى الترجيح من غير مرجح والجواب
ان نختار القسم الثاني قوله يلزم العبث قلنا لا نسلم فان ارادة الله تعالى لذاتها
تقتضي التعلق بايجاد الشيء المعين في وقت معين ولا يلزم منه نفي الاختيار لما
تقدم واما الترجيح بلا مرجح فقد عرفت جوازه في حق القادر **مآل** فرع
الاول ارادة الله تعالى اما قديمة قائمة بذات الله تعالى وهو قول اصحابنا
واما ان يكون حادثة وعلى هذا التقدير اما ان يكون قائمة بنفسها لا في محل
وهو قول بعض المعتزلة واما ان يكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية
احتج اصحابنا بوجهين الاول ان الارادة لو كانت حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى لما
مر ان احداث الشيء وخلقه لا يصح الا بالارادة واذا افتقرت تلك الارادة الى ارادة
اخرى لافتقرت الارادة الاخرى الى ارادة ثالثة وهلم جرا فيلزم التسلسل في
الارادات وهو محال الوجه الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان يكون
قائمة بنفسها او قائمة بذات الباري تعالى والتالي بقسميه باطل اما الاول فلوجهين
احدهما ان قيام العرض بنفسه لا في محل غير معقول ولو جاز ذلك لجاز قيام السواد
والبياض وغيرهما لا في محل وثانيهما ان ذوات الحيوانات تصح عليها
صفة الارادة فلو وجدت ارادة لا في محل لكانت نسبة تلك الارادة الى
ذات الله تعالى كنسبتها الى سائر الذوات فالقول باختصاصها بذات
الله تعالى دون غيره يكون ترجيحا من غير مرجح فان قيل ذات الله تعالى لا في محل
وهذه الارادة ايضا لا

ان تكون محلا للحوادث

هذا فلم من الخط

في محل فكان اختصاصه بمحل لا لاولوية بذات الله تعالى اولى من اختصاصه بها لانها
لا احيانا قلنا كونها لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز ان يكون علة للاختصاص
لان السلب لا يكون علة للثبوت واما بطلان القسم الثاني فلما تقدم من
ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث قال الفصل الثاني اقول لما فرغ من
اثبات الصفات التي يتوقف عليها افعاله تعالى شرع في اثبات الصفات التي لا يتوقف
عليها افعاله والاسم هوهنا بمعنى الباقي وهذا الفصل يشتمل على مباحث الاول
في اثبات السمع والبصر اعلم ان قدماء الفلاسفة انكروا كون الباري تعالى سميعا
بصيرا واتفق المسلمون على ان الله تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معنى
ذلك فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن
علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها فعلى هذا يكون السمع والبصر
عبارة عن علم خاص فقال جمهور الاشاعرة والكرامية والمعتزلة انهما صفتان عبارتين
مغايرتان للعلم زائدتان على الذات ثم لاصحابنا في اثبات السمع والبصر
مسلكان احدهما هو الاستدلال بالادلة النقلية وهو قوله تعالى انني معكما
اسمع وارى وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر
وقوله وهو السميع العليم وقوله تعالى انك انت السميع العليم الى غير ذلك من
الآيات فان هذه الحجج دلت على انه تعالى سميع بصير وليس في العقل ما
يصرفها عن الظواهر فيوجب اجراؤها ويلزمها يوجب الاقرار بها واعلم ان
هذه الحجج انما دلت على كونه سميعا بصيرا ولم يدل على مغايرتهما العلم ولهذا
لم يتعرض لها المصنف لمغايرته لمذهب الحكماء واكثر الاصحاب احتجوا
على ذلك

ذلك بالدليل العقلي واليه اشار بقوله واستدل الى اخره وتقريره ان يقال
لو لم يتصف الله تعالى بالسمع والبصر لكان ناقصا والتالي باطل بيان الشرطية
ان الله تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة
فلو لم يتصف بها لكان متصفا بضدها فلو لم يكن الله سميعا بصيرا لكان متصفا
بالصمم والعمى وذلك نقص قال المصنف وهذا الدليل اقناعي لا برهاني لان
للخصم ان يقول لا نسلم ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر والقياس على
الشاهد لا يفيد القطع لجواز ان يكون حيوة الباري تعالى مخالفة لحيوتنا وبتقدير
تسليم ان جاز ان يكون ماهية الباري تعالى قابلة للاتصاف بهما وايضا لا نسلم ان
عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله لان من لم يتصف بصفة اتصف بضدها قلنا
ان اريد بضد الصفة عدمها كان معنى هذا الكلام ان من لم يتصف بصفة اتصف
بعدمها وهو حق لكن لا نسلم استحالة اتصاف الباري تعالى بعدم السمع والبصر وكونه
نقصا فانه عين النزاع وان اريد بالضد معنى وجودي مناف لتلك الصفة
فلا نسلم ان للسمع والبصر ضدا بهذا المعنى واما الصمم والعمى فلا نسلم وجوديتهما قال
احتج المخالف بوجهين اقول احتج المخالف بوجهين الاول ان يقال لو كان الباري سميعا
بصيرا لكان سمعه وبصره اما قديمين او حادثين والثاني باطل بقسميه اما الاول
فلانهما لو كانا قديمين يلزم قدم المسموع والمبصر ايضا لاستحالة وجود السمع
بلا مسموع والبصر بلا مبصر وذلك يستلزم قدم العالم وهو باطل عندكم واما
الثاني فلانهما لو قاما بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث وان قاما بغير ذات
الله تعالى كان صفة الشيء قائمة بغيره وان قاما لا في محل لزم قيام العرض بنفسه

لكان متصفا بالصمم والعمى صح

ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل حي يصح ان يتصف بهما فان اكثر الهوام والنمل لا سمع لها ولا بصر والخلد لا بصر لها ولا نسلم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الجسم الشفاف لا يتصف بالسواد ولا يعد مما يوصف به مع انه صح الاتصاف بهما لكونه جسما وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا كان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا [illegible]

والكلام والسمع والبصر والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكونا قديمين ويلزم قدم المسموع
والمبصر قلنا ممنوع لان السمع والبصر صفتان تقتضيان التعلق بالمرئي
والمسموع بشرط حضورهما ووجودهما فيكون الصفة قديمة والتعلق حادثا كما في
العلم ولا استحالة فيه الوجه الثاني ان السمع والبصر لا يحصلان الا بتأثر الحاسة
لان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع بحصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ فهما اما ان يكونا نفس ذلك التأثر او ادراكا مشروطا
بالتأثر وذلك على الله تعالى محال لانه من صفات الاجسام والجواب لا نسلم انهما يحصلان
بالتأثر الحاسة اما الابصار فلما تقدم من ان انطباع العظيم في الصغير ممتنع
واما السمع فلان الوصول لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يكون بيننا و
بينه جدار صلب قال الباب الثاني اقول اتفق المسلمون على كون الباري
تعالى متكلما والدليل عليه ما ثبت بالتواتر الظاهر ان جميع الانبياء
والرسل اتفقوا على انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا
فوجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا ولا نعني بالمتكلم الا من شأنه
ذلك فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا على ثبوت الانبياء والرسل على كونه
متكلما مع ان ثبوت الانبياء عليهم السلام لا يثبت الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما
قلنا لا نم ان العلم بصحة نبوة الانبياء موقوف على العلم بكونه متكلما لانه
لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم شهد انهم صادقون سواء علمنا
كونه متكلما او لم نعلم ذلك قال وكلامه اقول اختلف الناس في حقيقة كلام
الله تعالى فذهبت الكرامية والمعتزلة الى ان كلام الله تعالى هو الحروف والاصوات

العين

عند نامر

ككنا مدمر

الدالة على المعاني لكن الحنابلة والكرامية ذهبوا الى انها قديمة قائمة بذات الله تعالى
وذهبت المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا معنى كونه تعالى متكلما
كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة وقال
ابو هذيل قوله للشيء كن عرض حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام
وذهب اصحابنا رحمهم الله الى ان كلام الباري تعالى معنى موجود يعبر عنه بهذه
الالفاظ المسمى بالكلام النفسي وهو المعنى القائم بذات الله تعالى المعبر عنه بعبارات
مختلفة فانا نعلم بالضرورة ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني ماء فانه قبل ان
يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وما هية ذلك الطلب
مغايرة لذلك اللفظ لان اللفظ يختلف باختلاف الازمنة والامكنة والطلب لا
يختلف باختلافهما ولان اللفظ لكونه اصطلاحيا يمكن فيه التغير والتبدل بخلاف
المعنى الاثر انه لو اصطلح الواضع على ان صيغة امر واضرب خبر لكان جائزا
ولو قال حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا او بالعكس لكان محالا وهو مغايرة
للعلم ايضا لان الكلام والعلم قد يتخالفان ويتناقضان وذلك لان
الانسان حال ما يكون عالما بان العالم حادث يمكنه ان يقول في الذهن ان العالم
قديم مع انه ليس بعلم وايضا الكلام مع قصد الخطاب دون العلم
ومغايرة للارادة ايضا لان الله تعالى قد يأمر بما لا يريده فانه تعالى امر ابا
لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه مريد للايمان منه والا
لزم ارادة الله تعالى مخالفة لعلمه وانه محال والا لما كان علمه مطابقا
فان قلت ان الكلام في لغة العرب انما يطلق على المركب من الحروف والاصوات

التغير والتبديل

الا يكون

ملكنف بصحة اطلاقه على البارى تعالى باعتبار المعنى القائم به قلت الكلام قد
يطلق على الكلام النفسى ايضا كما قال الشاعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا واعلم ان التحقيق انه لا نزاع بيننا وبين
المعتزلة فيما ذهبوا اليه فى المعنى وذلك لاتفاقنا على ان الله تعالى يوجد منه اى
الحروف والاصوات فى الاجسام بل جميع المخلوقات واقعة بقدرة
الله تعالى فلا يمكننا انكار كونه موجدا لها نعم النزاع انما وقع فى ان اسم المتكلم
هل وضع فى اللغة لهذا المعنى ام لا وذلك بحث لغوى والمتكلمون طولوا
فيه ولا فائدة فيه ولكن ان الاطناب فى جميع صفات الله تعالى تلك الكدورة فان
كنه حقيقة الله تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقول قوله فرغ حمد الله تعالى — الى اخره ظاهر م
صدق عن عن الشرح قال الثالث اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى
واتباعه الى ان البقاء وهو استمرار الذات صفة قائمة بذات الله تعالى وهو باق
بتلك الصفة وذهب القاضى وامام الحرمين والامام الى نفى تلك الصفة عنه — فخر الدين الرازى م
وان البارى تعالى باق بذاته واحتج الامام على ابطال مذهب الشيخ ابى الحسن
بوجهين تقرير الاول ان يقال لو كان البارى تعالى باقيا ببقاء يقوم بذاته لكان
ذلك البقاء باقيا لان ما لا يكون باقيا يستحيل ان يكون موجبا لبقاء غيره
واذا كان باقيا فبقاؤه اما ان يكون بنفسه او ببقاء آخر والاول مح
لاستلزامه افتقار الذات الى الصفة واستغناء الصفة عنها والثانى ايضا
مح لاستلزامه التسلسل وتقرير الوجه الثانى ان يقال لو كان كونه باقيا بسبب
شىء غير ذاته يلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا لغيره وانه مح واعترض بعض

المتاخرين على الوجه الاول بان بقاء البقاء عين ذاته كما فى وجود الوجود صح
فاندفع التسلسل وعلى الثانى بانه لا امتناع فى افتقار صفة الماهية الى
صفة اخرى لها وهذا ضعيف اما الاول فلان بقاء البقاء لو كان عين
اى الاعتراضان
ذاته لزم كون البقاء باقيا بنفسه وقد ابطلناه واما الثانى فلان افتقار — بانه يلزم افتقار الذات واستغناء الصفة وهو باطل لكم
وجود الشىء الى صفة اخرى له ممتنع لما تقدم صح وكونه تعالى باقيا بالبقاء يستلزم
ذلك واحتج الشيخ الاشعرى بان الشىء حال حدوثه لا يكون باقيا — وان الواجب لذاته يكون واجبا لغيره وهو مح
لان البقاء عبارة عن حصول الذات فى الزمان الثانى او مشروط
به وذلك حال الحدوث وتصح ثم انها تصير باقية فهذا التجدد والتبدل اما ان
يكون فى الذات او فى غيرها والاول مح لان الذات الباقية فى الزمان
الثانى هى الذات الحاصلة فى الزمان الاول فتعين ان يكون التبدل فى
الغير واما ان يكون من عدم الى عدم او لا يكون والاول باطل لان تبدل
احدى الحالتين بالاخرى يقتضى ثبوت احديهما فتعين الثانى ولا اشكال ان
عدم البقاء ليس وصفا ثبوتيا فتعين ان يكون البقاء وصفا ثبوتيا وحاصله
ان يمنع ان التبدل يستدعى ثبوت احدى الحالتين ويسلم النقض الذى
ياتى واجاب المصنف بنقض اجمالى وهو انه لو صح ما ذكرتم من الدليل
لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية زائدة على الذات لانا نقول الذات
كانت حادثة حال الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة وتبدل احدى
الحالتين بالاخرى يستدعى ثبوت احديهما ولا شك ان عدم بقاء صفة الذات
حادثة ليس وصفا ثبوتيا فيكون حدوثها ثبوتيا وقد تقدم بطلانه وبالجملة

وكان الاستمرار حصل بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان
كان فان اقتضى الاول كون الاستمرار زايدا فليقتض الثاني كون
الحدوث زايدا والتحقيق ان البقاء سواء كان بقاء الباري تعالى او
بقاء الحوادث امر عقلي لا وجود له في الخارج اما الاول فلان بقاء
الباري تعالى عبارة عن امتناع عدمه والامتناع عدمي واما الثاني
فلان بقاء الحوادث عبارة عن مقارنة وجودها لزمانين فصاعدا
ومقارنة الزمان امر عقلي اما لكونها من النسب والاضافات واما لكون
الزمان امرا عقليا كما ذهب اليه المتكلمون وايضا البقاء عبارة عن استمرار
الذات وهو عدمي لان العدم موصوف بالاستمرار فلو كان ثبوتيا
لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال قال الرابع اقول ذهب
الظاهريون من المتكلمين الى انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية
وهي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والثامن
البقاء وزعموا ان الوجود عين الماهية والبواقي راجعة اليها او اضافات
او سلوب وزاد الشيخ الاشعري صفات اخر وهي الاستواء واليد
والوجه والعين لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق
ايديهم كل شيء هالك الا وجهه ولتصنع على عيني تجري باعيننا
واما غيره من المتكلمين فاولوا هذه الايات كما ذكره المصنف ومنهم
فمنهم
من قال لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فالاولى
التوقف وتفويض علمها الى الله تعالى اقتداء بالسلف قال في التكوين

الى مسهم

اقول ذهب قوم من حنفية ما وراء النهر الى ان التكوين صفة قديمة مغايرة
للقدرة وسموا خلقا ايضا واحتجوا على المغايرة بوجهين الاول ان متعلق
القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين اما الاول فلان الله تعالى قادر
تكون الشموس
على خلق السموات والاقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها واما الثاني
فلقوله تعالى اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والوجه الثاني ان القدرة
وجودهم
مؤثرة في امكان وجود الشيء والتكوين مؤثر في نفس وجود ذلك الشيء
اجاب عن هذا الوجه بان القدرة لا تاثير لها في امكان المقدور لان الامكان
للممكن ذاتي له وما بالذات لا يكون بالغير فيكون القدرة مؤثرة في نفس
وجود الاثر والتكوين هو التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق حال
الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المخلوق على معنى انه كلما تحقق التكوين
تحقق الوجود كما قال الله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون واعلم ان قوله والتكوين هو التعلق الخ
الاول
يصلح ان يكون جوابا عن الوجه وبيانا لكون التكوين حادثا وذلك
بان يقال ما ذكرتم من الدليل انما يدل على مغايرة التكوين
القدرة لا على كونه صفة حقيقية لجواز ان يكون التكوين عبارة عن
التعلق بين القدرة والمخلوق واذا كان كذلك كان متاخرا عن
وجود المخلوق فكان حادثا قال السادس اقول قبل الخوض
في المقصود لا بد من بيان ان الرؤية حالة زايدة على العلم وذلك
لانا اذا علمنا شيئا بالبديهة نعرف بين الحالتين مع حصول
العلم

جليا ثم رايناه علما تاما

فيهما فهذه الحالة السؤال عند النظر الى ذلك الجرم هي الرؤية
ثم يقول اهل السنة على ان الله تعالى يصح ان يرى بمعنى
انه ينكشف لعباده ويظهر لهم بحيث يكون نسبة ذلك الانكشاف
الى ذاته المخصوصة كنسبة الابصار بالنسبة الى هذه المبصرات
المادية لكنه يكون مجردا عن ارتسام صورة المرئي وعن اتصال
الشعاع بالمرئي وعن المحاذاة والجهة والمكان خلافا للمعتزلة
في الرؤية مطلقا وللمشبهة والكرامية في خلوها عن الجهة المواجهة
والمكان فانهم انما جوزوا رؤية الله لاعتقادهم كونه في الجهة والمكان
والمصنف استدل اولا على اثبات الرؤية ثم استدل ثانيا على
كونه مبرأة عن الانطباع والمواجهة واتصال الشعاع اما
الاول فالمعتمد فيه الوجوه السمعية الاول ان موسى عليه السلام
سأل الرؤية في قوله تعالى ارني انظر اليك فلو كانت الرؤية ممتنعة
لما سألها لان سؤال الممتنع يكون عبثا او جهلا وهو على الانبياء
عليهم السلام ممتنع فكيف يجوز ان يكون كل واحد من اهل
المعتزلة عالما بامتناع رؤية الله تعالى وموسى عليه السلام مع علو شأنه
وقدره في الرسالة والنبوة كان جاهلا به فان قلت لم لا يجوز
ان يكون المسؤول عنه بقوله ارني انظر اليك امرا يفيد العلم
الضروري به وحده واطلاق لفظ الرؤية على العلم الجلي مجاز
مشهور قلت ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى في ذلك الوقت

بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يجب ان يقول بالذي اظهر
لي دليلا اعرف به وجودك الوجه الثاني ان الله تعالى علق رؤيته
على استقرار الجبل في قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني
واستقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن لانه يعقد مع
وجود ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله
تعالى وهو محال فان قيل لا نسلم امكان وجود المعلق عليه لان المعلق
عليه استقرار الجبل حال كونه متحركا اذ لا استقرار في غير حال
الحركة وكان يجب وجود حصول الرؤية لكنها ما حصلت بالاجماع
والجواب ان المعلق عليه استقرار الجبل مطلقا واستقرار الجبل من
حيث هو ممكن ولا دلالة للآية على ما ذكرتم من التقييد فعلم من
هذا التقرير فائدة قوله وهو من حيث هو ممكن الوجه الثالث
التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه التمسك
ان النظر ان كان الرؤية فقد حصل المطلوب وان كان تقليب
الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته تعذر ههنا حمله على ظاهره فلا
بد من حمله على الرؤية من باب اطلاق اسم السبب على المسبب
مجازا والقول بان الى واحد الآلاء وان النظر هو الانتظار
اي منتظرة نعمة الله تعالى ضعيف لان الانتظار سبب الغم والآية
مسوقة لبيان النعم الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية دلت على تخصيص الكفار بكونهم

محجوبين عن الرؤية سبحانه وتع وهذا يقتضي ان يكون المومن محجوبا
عنه ولا يكون محجوبا قوله واما الثاني اي اما كون الرؤية مجردا عن
الارتسام وغيره مما ذكرنا فلان الله تع منزه عن الجهة والمكان لما
تقدم فيمتنع المواجهة ايضا وعند ذلك يمتنع الارتسام واتصال الشعاع
به ايضا لتوقفهما على المواجهة والمحاذاة قال واستدل اول اصح
بعض اصحابنا على جواز الرؤية بالمعقول وهو ان الجوهر والعرض
قد اشتركا في صحة الرؤية اما صحة رؤية الجوهر فلانا نرى الطول
والعرض فالمشاهد الذي هو الطول اما ان يكون جوهرا او عرضا
والثاني بط لان العرض لا بد له من محل يقوم به وقد يكون الجسم
مركبا من اجزاء لا تتجزى فمحل ذلك العرض ان كان جزءا واحدا يلزم
اتصاف ذلك الجزء بالطول لكن الموصوف بالطول اكثر فقدا واما
ليس موصوفا به فيلزم ان يكون الجزء الذي هو الطويل قابلا للقسمة فيلزم
انقسام ما لا يتجزى وانه مح وان كان اكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد باكثر من محل واحد وانه مح واما صحة رؤية العرض
فلانا نرى السواد والبياض وغيرهما من الاعراض واذا كان صحة
الرؤية مشتركة بينهما وجب ان يكون المصحح للرؤية مشتركا بينهما لان
الحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة والمشترك بين الجوهر والعرض
هو الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح ان يكون علة لصحة الرؤية
لان الحدوث عدمي لما تقدم فلا يصلح للعلية فتعين ان يكون صحة الرؤية
معللة

اذ العدم ماخوذ في مفهومه
لان الحادث ما يكون
مسبوقا بالعدم

بالوجود والباري تع موجود فوجب ان يصح رؤيته لان الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في المعلول واعترض الامام على هذا الدليل
بوجوه احدها لا نم ان الجوهر مرئي بل المرئي هو الاعراض قوله
الطول مرئي قلنا لا نم ان الطول جوهر فانه عبارة عن تالف
الجوهرين في سمت مخصوص والتاليف عرض فيكون المرئي هو
العرض لا الجوهر فان قلت لو كان الطول عبارة عن التاليف
لكان عرضا فمحله اما جزء واحد او اكثر وكلاهما بط لما مر قلت
الحصر ممنوع لجواز ان يكون محله الجسم من حيث هو جسم واعلم
ان في هذا الدليل نظرا من وجه اخر وهو انهم يقولون انا نرى
الطويل ثم يقولون الطول نفس الجوهر فيكون الجوهر مرئيا وهذا
الكلام مختبط لانه بعد تسليم كونه جوهرا لا يلزم منه ان يكون مرئيا
لان الطويل غير الطول فلا يلزم من رؤيته رؤيته الاعتراض الثاني
ان صحة الرؤية امر عدمي لانها عبارة عن امكان الرؤية فلا يحتاج الى
علة الاعتراض الثالث ان يقال سلمنا ان الصحة وجودي لكن لا نم
وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة فان الاشياء
المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كما ان السواد والبياض
يشتركان في التضاد الاعتراض الرابع ان يقال سلمنا ان الاشتراك
في المعلول يوجب الاشتراك في العلة لكن لم لا يجوز ان يكون العلة
هي الحدوث او الامكان قوله الامر العدمي لا يصلح للعلية ممنوع

فان العدم جاز ان يكون علة لعدم آخر وهو هو وح جاز تعليل
صحة الرؤية لكونها عدمية بالحدوث او الامكان العدميين اعلم ان
وضع هذا الاعتراض في الكتاب غير حسن لانه انما ذكر بعد تسليم كون
الصحة وجودية وكانه قال وان سلمنا كون الصحة وجودية لكن لا نم
كونها وجودية الاعتراض الخامس ان يقال سلمنا ان العلة هي الوجود
المشترك لكن لا يلزم منه صحة رؤية الله تع فان الحكم كما كان يفتقر
فيه وجود المقتضي يفتقر فيه وجود الشرائط وانتفاء الموانع واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يكون حصول الرؤية موقوفا على شرط يمتنع تحققه
بالنسبة الى ذات البارئ تع كالانطباع والمواجهة وغيرهما وايضا
لم لا يجوز ان يكون ماهية الله تع او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة
الرؤية قال احتج المعتزلة اقول احتجت المعتزلة على نفي الرؤية بوجوه
الاول قوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واعلم انهم متمسكون
بهذه الآية على انه تع لا يراه احد واحتج على انه يمتنع ان يراه احد
وتقرير الوجه الاول ان الآية دلت على انه لا يدركه شيء من الابصار
ولا فرق بين الرؤية والادراك بالبصر ولهذا لا يصح ان يقال ادركته
بعيني وما رايته ولا ان يقال رايته وما ادركته بعيني فيلزم من نفي
الادراك بالبصر نفي الرؤية وهو المطلوب وتقرير الوجه الثاني ان
هذه الآية وما قبلها انما ذكرت في معرض المدح واذا كان نفي الابصار
مدحا وكان الابصار ذما ونقصانا والنقص على الله تع محال والجواب
من وجهين

بالبصر م

احدهما ان يقال لا نم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل انه عبارة عن
احاطة الرؤية فان من راى شيئا وراى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه
بالبصر على معنى ان رؤيته قد احاطت به من جميع الجوانب واذا كان كذلك
فلا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا لان انتفاء
الخاص لا يستلزم انتفاء العام وهذا كما انا نعرف الله تع ولا نحيط بكنه
حقيقته وثانيهما ان يقال سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية ولكن
انما يلزم منه انه تع لا يراه جميع الابصار ونحن قائلون بموجبه فان الكافرين (بعض م)
لا يرون الله تع وذلك لا ينافي رؤية جميع الابصار وتحقيقه ان قوله لا تدركه
الابصار نقيض لقولنا تدركه الابصار وقوله تدركه الابصار يفيد العموم (السواق)
لان الجمع المحلى باللام يفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب
قال الثاني قوله تع اقول الشبهة الثانية للمعتزلة التمسك بقوله تع لموسى
ع لن تراني ولن للتابيد بدليل قوله تع قل لن تتبعونا واذا ثبت عدم
الرؤية في حق موسى ع ثبت في حق غيره ايضا لانعقاد الاجماع على عدم (والعباد م)
الفرق وتوجيه الجواب ان يقال لا نم ان لن يدل على التابيد بدليل قوله
تع ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الآخرة الشبهة الثالثة التمسك
بقوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فان الآية دلت على ان كل من يكلمه الله تع معه
فانه لا يراه واذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت عدم الرؤية في غير
وقت الكلام ضرورة انه لا قائل بالفصل والجواب ان الوحي كلام

سمع بشرعه وليس فيه دلالة على كون المتكلم محجوبا عن نظر السامع او غير
محجوب عن نظره. الشبهة الرابعة ان الله تعالى ما ذكر طلب الرؤية في القرآن
الا وقد استعظمه وذم عليه وذلك في ثلث آيات الاولى واذ قلتم يا موسى لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون الثانية
يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة الثالثة وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
عتوا كبيرا وهذا الاستعظام يدل على ان رؤية الله تعالى ممتنعة والجواب
عنه لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام لاجل انهم طلبوا الرؤية على
سبيل التعنت والعناد بدليل انهم استعظم طلبهم ايضا لانزال الملائكة
ولا نزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد ذمهم الله
على ذلك فكذا في سؤال الرؤية. قال الخامس اقول هذه هي الشبهة الخامسة
وتقريرها ان يقال لو صحت رؤية الله تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة يتوقف على مقدمة وهي انه يجب حصول
الابصار عند حصول الاشياء الثمانية سلامة الحاسة كون الشيء بحيث
يكون جائز الرؤية ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابلة
فالاول كالجسم المحاذي للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها
ليست مقابلة للرائي اذ العرض لا يكون مقابلا للجسم ولكنها حالة
في الجسم المقابل للرائي فكان في حكم المقابل وكالصورة المنعكسة في المرآة

كما مر

في الدنيا عند رجاء
في الآخرة

فان الانسان يرى وجهه ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع
يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس منه المرآة الى الوجه فيكون الوجه
جاريا مجرى المقابل لنفسه. ان لا يكون المرئي في غاية القرب. ان لا
يكون في غاية البعد. ان لا يكون في غاية الصغر. ان لا يكون في
غاية اللطافة. ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب. وانما وجب حصول
الابصار عند حصول هذه الامور الثمانية اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل
بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ونحن لا نراها وذلك سفسطة اي باطلة
اذا عرفت ذلك فنقول ان الشرائط الست الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية
الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فاذن
فعلى هذا لو صحت رؤيته وجب ان يكفي في حصول رؤيته امران سلامة
الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذا الشرطان حاصلان الآن فثبت انه
لو صحت رؤيته لوجب ان نراه الآن ولما لم يكن الامر كذلك لزم عدم صحة
الرؤية والجواب عنه من وجهين الاول انا لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول
الشرائط الثمانية واليه اشار بقوله اولم يكن واجب الحصول قوله والا لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ونحن لا نراها قلنا لا [illegible]
الجواز غايته ما في الباب انه غير واقع لكن عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز
بجميع الامور العادية فانا نعلم قطعا ان ماء دجلة لم ينقلب دما ولا
ذهبا مع امكانه وكذا الذي يدل على عدم الوجوب انا نرى الجسم الكبير
من البعيد صغيرا وليس جميع اجزائه مرئيا والا لرأيناه كبيرا فالمرئي
بعض الاجزاء دون البعض مع ان

تلك الشرائط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء الغير المرئية حسب حصولها
بالنسبة الى المرئية الوجه الثاني ان يقال سلمنا ان حصول هذه الشرائط
تقتضي وجوب رؤية الشاهد لكن لا نسلم انها توجب رؤية الله تعالى فان ماهية
الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق والمختلفان بالماهية لا يجب استواؤهما في
اللوازم فجاز ان تكون رؤية الباري تعالى متوقفة على شرائط لم تحصل الآن
مع انه يمكن حصولها في الآخرة فلم قلتم بانه ممتنع ولا يخفى عليك ان المصنف
لو قدم هذا المنع على الوجه الذي قبله لكان اولى **قال السادس** اقول
هذا اشارة الى وجهين آخرين من حجج المعتزلة تقريرهما الاول منهما ان يقال
الله تعالى لا يقبل المقابلة وكل مرئي يجب ان يكون مقابلا فينتج الله تعالى ليس
بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة من صفات المتحيز والجسم واما الكبرى
فبالضرورة وتقرير الوجه الثاني ان يقال الله تعالى لا يقبل الانطباع في
غيره وكل مرئي منطبع في الرائي اما الصغرى فلتوقف الانطباع على
المقابلة ولتنزه الباري تعالى عن الصورة والمثال واما الكبرى فلما تقدم
في بحث المشاعر الخمس والجواب من وجهين احدهما منع
الكبرى في القياسين ودعوى الضرورة فيهما باطل لاختلاف العقلاء
فيه وثانيهما نقض الكبرى بابصار الله تعالى ايانا فان المبصر ليس
مقابلا لذات الله تعالى ولا منطبعا فيه مع تحقق الابصار وفيه
نظر لان المدعى ان الابصار بالعين يتوقف على المقابلة
والانطباع وليس ابصار الله ايانا بواسطة العين فلا يتوجه النقض

اي بانه لماهية غيره

قال الباب الثالث

قال الباب الثالث في افعاله اقول لما فرغ من
صفات الله تعالى شرع في افعاله وهذا الباب يشتمل على مسائل الاولى في خلق
الافعال ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تأثير لقدرة العبد في
مقدوره بل القدرة والمقدور وافعال العبد بقدرة الله تعالى وهذا
المذهب يسمى بالجبر وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله
تعالى وكونه طاعة كالصلوة او معصية كالزنا واقع بقدرة العبد فان الصلوة
حركة موصوفة بانها طاعة والزنا حركة موصوفة بانها معصية فاصل الحركة انما
توجد بقدرة الله تعالى اما وصف كونها طاعة ومعصية انما يوجد بقدرة العبد
وقال امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد قدرة وارادة ثم القدرة
والارادة يقتضيان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وهو مذهب المعتزلة
قول ابي الحسين البصري وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني ان
ذات الفعل يقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وزعم
المعتزلة ان العبد يوجد افعاله باختياره وارادته وهذا المذهب يسمى
بالقدر احتج الاشاعرة على بطلان مذهب المعتزلة بوجوه الاول
ان ترك الفعل من العبد اما ان يكون ممكنا او ممتنعا وايا ما كان بطل
قول المعتزلة اما اذا كان ممتنعا فظ لانه ح يكون مجبورا لا مختارا
واما اذا كان ممكنا فلان الفعل ح يحتاج الى مرجح يوجب رجحان الفعل
على الترك والا لزم الترجيح من غير مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من
العبد او من الله تعالى والاول بط والا لزم التسلسل او يكون المرجح من الله تعالى

اي اصلام وامتحان

وهذا المذهب [illegible] بين الجبر والتفويض وهو الامر بين [illegible]

الانتهاء الى [illegible]

وهو القسم الثاني والقسم الثاني ايضا بط لان وجود المرجح يقتضي وجوب
ذلك الطرف اذ لو بقي ممكنا لم يتوقف وجوده على مرجح آخر لزم الرجحان
بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض تمام المرجح واذا وجب الفعل لزم
الجبر لان العبد ح لا يكون مستقلا بالاختيار وعند ذلك بطل مذهب
المعتزلة بالكلية لا يقال لو صح هذا الدليل لزم نفي الاختيار عن ذات الله تع
لانا نقول الفرق ظ لان ارادة العبد لما كانت محدثة وجب افتقارها الى
محدث وهو الله تع دفعا للتسلسل فلزم الجبر بخلاف ارادة الله تع فانها قديمة لا
تحتاج الى محدث فلا يلزم الجبر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بنفسه
بالاختيار لكان عالما بتفاصيلها لان الفعل الاختياري مشروط بالعلم كامر
والتالي بط لان الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون في بعض الاحياز والحركة
في بعضها مع انه لا شعور له بتعدد تلك السكنات ولا بعدد احيازها وفيه
نظر لابتنائه على كون البطء لتخلل السكنات وهو ممنوع وعلى تقدير التسليم
لا نم الشعور غايته عدم الشعور بالشعور الوجه الثالث لو كان العبد
مختارا في فعله واراد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تع تحريكه
فيه فاما ان يقع المرادان معا او لا يقعان معا او يقع احدهما دون الآخر والاقسام
بطلة اما الاول فلاستلزامه اجتماع السكون والحركة في جسم واحد في زمان
واحد واما الثاني فلاستلزامه رفع الحركة والسكون عن الجسم او عجز الله تع او
وقوع المرادين اذ المانع من وقوع احدهما وقوع مراد الآخر واما الثالث
فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح ضرورة تساوي القدرتين في الاستقلال

بالتأثير فان

فان قيل ان قدرة الله تع لما كانت اعم واشمل من قدرة العبد كان اولى بالحصول
مرادها قلنا قدرة الله تع وان كانت اعم لكنها تساوي بالنسبة الى ذلك المقدور
المعين فلا يكون لتفاوتها في الامور الخارجة عن المقدور تأثير في الرجحان بالنسبة
الى ذلك المعين ولقائل ان يقول ان القدرة لما كانت قابلة للشدة والضعف
فلم لا يجوز ان يكون قدرة الله تع لكونها اقوى من قدرة العبد اولى بالتأثير كما
اذا اراد القادر الضعيف تحريك جسم واراد القوي تسكينه فانه يحصل مراد
القوي قال احتجوا اقول احتجت المعتزلة على ان للعبد اختيارا بالمعقول
والمنقول اما المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لقبح تكليفه والتالي
بط بالاجماع بيان الشرطية ان فعل العبد اذا كان بخلق الله سبحانه وتع فان خلق
الله تع فيه كان واجب الحصول وان لم يخلقه الله فيه كان ممتنع الحصول
وايا ما كان يمتنع تكليفه كما يمتنع تكليف الجمادات والجواب ان هذا الاشكال
وارد عليكم ايضا من وجهين آح ان الفعل المأمور به سواء كان للعبد اختيار
او لا اما واجب الصدور عن العبد او ممتنع الصدور عنه وايا ما كان يمتنع التكليف
ويلزم الجبر بيان ذلك ان داعية الفعل ان كانت مساوية لداعية الترك او مرجوحة
امتنع الفعل فان كانت راجحة على داعية الترك كان الفعل واجبا وعلى التقديرين
يمتنع التكليف والا لكان تحصيلا للحاصل او تكليفا بالمح ويلزم الجبر ايضا اذ عند
تساوي الداعيين او مرجوحية داعية الفعل لا يتمكن من الفعل وعند راجحية داعية
الفعل لا يتمكن من الترك وثانيهما انكم تسلمون ان ما علم الله تع وقوعه واجب
الوقوع وما علم الله تع عدم وقوعه ممتنع الوقوع لكن الله تع لكونه عالما بجميع الاشياء

الا شاء او عالما بفعل العبد ايضا فان علم وقوعه كان واجب الوقوع وان
علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم الجبر وامتناع التكليف على مذهبكم ايضا
قوله وهو هذا فان الله تعالى لا يسأل عما يفعل اشارة الى جواب آخر بمنع الملازمة
وتوجيهه ان يقال لا نم ان العبد لو كان مجبورا امتنع تكليفه لانه غايته تكليف
بالمحال وهو جائز على الله تعالى لقوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون يفعل
الله ما يشاء ويحكم ما يريد قال واما الثاني الخ اقول لما ذكر دليلهم العقلي شرع في
ادلتهم النقلية وهي انواع آيات من كتاب الله تعالى الاول الآيات الدالة على اضافة الفعل
الى العبد الخ وهي هي الآيات المذكورة في معارضتهم فطه غنية عن الشرح النوع
الثاني الآيات الدالة على مدح المومن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما
كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان ومن
اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ان الذين كفروا
بعد ايمانهم الى غير ذلك ووجه التمسك انه هذه الآيات دلت على ان الموجب
للمدح والذم والثواب والعقاب فعل العبد وذلك يتوقف على اختياره في الافعال
فان فعل المكره والمجبور لا يوجب شيئا مما ذكرنا بالضرورة وتقرير الجواب ان يقال لا نم
ان الافعال اسباب للمدح والذم والثواب والعقاب بل الموجب هذه الامور
السعادة والشقاوة وهما ليستا معللتين بالافعال بل كل واحد منهما جبلة فطرة
للعبد بتقدير الله تعالى وارادته في الازل والافعال امارات الثواب والعقاب
والسعادة والشقاوة وليست بموجبات والآيات دلت على الاعلى كونها موجبات

قوله الثالث اعتراف الانبياء عليهم السلام اقول توجيهه ان الآيات المذكورة دلت على اعتراف
الانبياء عليهم السلام بان الذنوب قد صدرت عنهم ولو كانوا مجبورين فيها لما اعترفوا
بذلك ولما اسندوها الى الله تعالى واجيب بالمعارضة وهي ظاهرة قوله الرابع الخ
توجيهه ان يقال ان افعال العبد تتصف بالظلم والاختلاف والتفاوت ولا شيء من افعال
الله تعالى بمتصف بذلك ينتج ان افعال العبد ليست بافعال الله تعالى اما الصغرى فظاهرة واما
الكبرى فللآيات المذكورة في الكتاب وتوجيه الجواب ان يقال ان للافعال التي
خلق الله تعالى في العبد اعتبارين احدهما كونها قائمة بالعبد وبهذا الاعتبار قد يوصف
بالظلم لقصور ملك العبد وقصور استحقاقه والآخر كونها مخلوقة الله تعالى وبهذا الاعتبار
لا يوصف بالظلم فان لم يقيد موضوع الصغرى بالاعتبار الاول وموضوع الكبرى
بالاعتبار الثاني كذب القياس وان قيد بهما صدق القياس لكن اللازم هو تغاير الاعتبارين
لا تغاير فعل العبد وفعل الله تعالى بل جاز ان يكون اصل الفعل صادرا عن الله تعالى واتصافه
بالظلم انما يكون باعتبار كونه قائما بالعبد واما القول بان فعل الله تعالى لا يتصف بالاختلاف
والتفاوت فممنوع وقوله تعالى فلو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فالمراد
منه نفي الاختلاف عن القرآن وقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فالمراد منه
نفي التفاوت وهو عدم التناسب عن خلق السموات والارض لان الكلام في القرآن
وفي خلق السموات والارض وصدر الآية يقتضي صريح الدلالة على ذلك قال واعلم الخ اقول
ان اجماعنا لما تأملوا في افعال الحيوانات لا سيما في افعال الانسان ثم تأملوا في
افعال الجمادات وجدوا الفرقة ضرورية بين الصورتين وكذلك وجدوا الفرق بين
حركة المرتعش وبين حركة غيره فدعاهم ذلك الى القول بان العبد مختار ولكن الحق هاهنا

القائم على الجبر اذ جهم اي منعهم عن القول بالاختيار فارادوا الجمع بين البرهان
وبين ظاهر عدة من الفرق فقالوا ان الافعال واقعة بالاختيار بقدرة الله تعالى وكسب
العبد على ان العبد متى صمم العزم على ان يفعل الطاعة فالله تعالى يخلق الطاعة
بجري عادة الله تعالى بخلقها عنده صمم العزم على فعلها ومتى هم ان يفعل المعصية
فالله تعالى يخلقها بجري عادة الله تعالى بذلك وعلى هذا اندفع ما احتج به المعتزلة من
المعقول والمنقول لان الحكمة بهذا المعنى كافية في توجه التكليف واضافة الفعل
الى العبد والمصنف استشكل هذا القول ايضا ولعل وجه الاشكال ما قيل من انه
حصول العزم اما ان يكون بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى فان كان الاول لزم تسليم
قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا وح لا يندفع الاشكال المذكور
ولقائل ان يقول لا نم ان الاول يستلزم تسليم قول المعتزلة وانما يلزم ذلك لو كان
الفعل باختياره قال الثالثة انه اقول ذهب جمهور اصحابنا الى ان الله تعالى مريد لجميع
الكائنات على انه اراد حدوث كل ما حدث من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث
منها والدليل على انه مريد لكل الكائنات لما تقدم انه تعالى فاعل بالاختيار وكل من فعل شيئا
بالاختيار فهو مريد له لان اختصاص حدوث الفعل بوقت معين انما يكون بالارادة
والدليل على ان ايمان الكافر الذي يموت على كفره ممتنع وكل ما هو ممتنع لا يكون مرادا
اما الصغرى فلان الله تعالى علم في الازل عدم ايمانه وكل ما علم الله عدمه امتنع وجوده
والا لامكن ان ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو مح واما الكبرى فلان العلم الضروري حاصل
بان الارادة صفة لا تتعلق الا بالجائزات نعم التمني انما يتعلق بالمحالات ولكن
التمني على الله مح بالاتفاق وذهب المعتزلة الى ان كل ما امر الله تعالى فقد اراده وكل

ما نهى عنه فقد كرهه فالارادة عندهم توافق الامر وعندنا توافق العلم وكل
ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم احتجت
المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مامور به وكل ما هو غير مامور لا يكون
مرادا فالكفر لا يكون مرادا اما انه كذلك اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان الآمر
بالشئ يجب ان يكون مريدا له والا لم يتحقق فرق بين الساهي والنائم وبين الآمر وغيرهما
واذا كان فالارادة اما ان يكون عين الامر او لازما للامر واما ان يكون ملزوما له واما ما كان يمتنع
انفكاك الامر بالشئ عن ارادة المامور به الثاني ان الكفر لو كان بقضاء الله تعالى لوجب
الرضا به لان الرضا بقضاء الله تعالى واجب لكن التالي بح لان الرضا بالكفر كفر الثالث
لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان الكافر مطيعا له لان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل
مراد المطاع لكن التالي بح بالاجماع الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
ووجه التمسك هو ان يقال لو كان الله تعالى مريدا لجميع الكائنات لكان مريدا الرضا
بكفر الكافر والتالي بط لان الآية دلت على نفي رضاء الله تعالى بالكفر ونفي الرضا يستلزم
نفي الارادة لانهما مترادفان والجواب عن الوجه الاول ان يقال لا نم ان الآمر بالشئ
يجب ان يكون مريدا له فانه قد ينفك عن الارادة كالامر المختبر لعبده فان الغرض منه ابتلاؤه
وامتحانه لا فعل المامور به وكذلك امر المعتذر لعبده في ضربه عنه فانه يامر بالشئ
ولا يريده والجواب عن الثاني منع الشرطية وما ذكره في بيانها انما يدل على وجوب الرضا
بقضاء الله تعالى لكونه صفة من صفاته لا بوجوب المقضي والكفر هو المقضي لا القضاء
وعن الثالث لا نم ان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل مراد المطاع بل هي موافقة
~~للارادة وتحصيل مراد المطاع بل هي~~ موافقة الامر والامر غير الارادة لما تقدم من

وجوه الامر بلا ارادة وعكس البراهمة لا نسلم ان الرضا مرادف للارادة بل هو غير
الارادة وهو ترك الاعتراض لما يجد في الارادة عليه لكنه ارادة خاصة وهو
ارادة ايصال الثواب الى العبد ونفع المخاطب لا موجب نفع العالم بالكلية قال الحكماء
الخ اقول ذهب الحكماء الى ان الله تعالى يريد الخير لذاته واما الشر فانما يريد تعالى الخير
لانا لما استقرينا مخلوقات الله تعالى وجدناها على قسمين احدهما هو خير محض كالعقول
والنفوس والافلاك والثاني ما غلب فيه كالعناصر ولم يجد الشر المحض ولا ما
غلب فيه الشر ولا ما تساويا وفيه اما القسم الاول فالحكمة الالهية التي هي مبدا الوجود
والجود المحض يقتضي حصوله واما القسم الثاني فالحكمة ايضا يقتضي حصوله لانه
لو لم يحصل يكون تحرزا عن الشر القليل والشر القليل لا يدفع تلك الخيرات الكثيرة وترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وتحمل الشر القليل لاجل الخير الكثير خير كثير ومثلوا
هذا بان النار فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها الا وقد يكون بحيث قد تلاقي
بها في بعض الاحوال وكذلك الانسان لانه ما في وجوده من المصالح ... ما يصدر منه في
المعاد قال الثالثة اقول الحسن هو الحكم بحسن الشيء والقبح هو الحكم بقبح
الشيء واتفق العلماء على ان صدور الفعل من الله تعالى لا يوصف بالقبح لكونه نقصا
ولان فعله ليس لغرض وكل ما كان كذلك لا يكون فعله قبيحا بل يوصف بالحسن
الا اذا فسر الحسن بملائمة الطبع او موافقة الغرض فان ذلك لا يوصف بالحسن ايضا
ولهذا نفى المصنف القبح ولم يتعرض للحسن فان قلت لم لم تقل فعل الله تعالى غير قبيح
قلت لا نسلم انه عدم القبح في العالم لما تقدم من ان المؤثر في جميع الحوادث
هو الله تعالى وليس كذلك نعم لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل القبح بالنسبة الى العبد

باعتبار قيام الفعل ثم اختلف العلماء في حسن الافعال وقبحها فذهب اصحابنا الى
ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع ولا مجال في ذلك التحسين للعقل فالقبيح عندهم
ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وذهبت المعتزلة الى ان للعقل مجالا في التحسين
والتقبيح فالقبيح عندهم قبيح في نفسه سواء ورد به الشرع او لا ثم ذهب بعضهم
الى انها حسنة وقبيحة لذواتها لا لصفة موجبة لحسنها وقبحها وبعضهم الى انها لذلك
بسبب اتصافها بصفة موجبة للحسن او للقبح واما ما كان قبيحا من الله كالقبيح منا
ويحسن منه ما يحسن منا ثم قالوا منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل
كحسن انقاذ الغرقى وحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم
والتعنت وتكليف ما لا يطاق ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر والفكر كحسن
الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالسمع والشرع كحسن
صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال قالوا والذي يدل
على حسن القسمين الاولين وقبحهما بالعقل دون الشرع هو انه يحكم بالحسن والقبح
فيهما المنكر للشرع ايضا ولو كان ذلك بالشرع لما حكم به غير المتشرع واجاب عنه اصحابنا
بوجهين الاول ان كل واحد من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول ان يراد بالحسن
كون الشيء صفة كمال كالعلم وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل والثاني ان يراد
بالحسن كون الشيء ملائما للطبع كاللذة وما يؤدي اليها وبالقبح كونه منافرا للطبع
كالالم وما يؤدي اليه الثالث ان يراد بالحسن كون الفعل موجبا للثواب في الآخرة
وبالقبح كونه موجبا للعقاب في الآخرة فان اردتم بالحسن والقبح المعنيين
الاولين فلا نزاع في كونهما عقليين وان اردتم بهما المعنى الثالث فلا نسلم ان

الوجه الثاني ص

للعقل بخلافه ولكم حكم الشرع ولا يحكم بها قلنا انما يحكم بالملائمة والمنافرة لا
لكونهما موجبين للثواب والعقاب لانا بينا فيما تقدم انه لا اختيار للعباد
في الافعال الصادرة عنهم وعند فقدان الاختيار لا يحكم العقل بالحسن والقبح والامر
بالاجماع والى هذا الوجه اشار بقوله كيف وقد بان اي كيف يحكم العقل
بالحسن والقبح والحال انه قد بان ان العبد غير مختار قال الرابعة اي
اول لا يجب عندنا على الله شيء اصلا لوجهين الاول انه لو وجب على الله تعالى لوجب شيء اصـ
عليه بحكم حاكم لامتناع ثبوت الاحكام بدون الحاكم لكن اللازم باطل اذ لا حاكم عليه حاكم
الثاني انه لو وجب عليه شيء فتركه ذلك الشيء اما ان يكون موجبا للذم اولا وكلاهما
باطل اما الثاني فلانه ينافي الوجوب واما الاول فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى
ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يوجب تركه الذم وهو محال
وذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور منها اللطف والمراد منه الامر
الذي اذا وجد كان العبد اقرب الى الطاعة منه اذا لم يوجد بشرط ان لا
ينتهي الى حد الالجاء وبعبارة اخرى اللطف ما يترجح داعيه احد الطرفين على
اي لا اضطرار فيه ... مذهب ...
داعيه الاخر بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء وجوابه ان قرب العبد الى الطاعة
ابتداء من غير وجود اللطف ممكن قطعا واذا كان ممكنا كان الله تعالى قادرا
عليه فيكون توسط اللطف عبثا لا فائدة فيه وهو على الله تعالى ومنها الثواب محـ ص
على الطاعات لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وجوابه ان الثواب لو كان
واجبا لكان موجبه هو الطاعة والتالي باطل لان الله تعالى انعم على العباد من والتالي باطـ
النعم السابقة والاحسانات اللاحقة ما لا يكافئه طاعات العباد اي لا

يكافؤه

مساويه واذا كان كذلك فكيف يقتضي الطاعات مكافاة ومجازاة والجواب عن
الاية ان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا علة وجوبه ومنها العقاب على الكبائر
قبل التوبة كما سمعت في بحث الثواب والعقاب والعقاب غير واجب لان العذاب
حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه كما في الشاهد ومنها في ص
ان يفعل الله تعالى ما هو اصلح للعباد في الدنيا والحق عدم وجوبه ايضا لانه لو كان
واجبا لما خلق الكافر الفقير لان الاصلح له ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا والاخرة
ومنها عدم فعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه عنه وكل من كان
كذلك استحال منه فعل القبيح اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فبالقياس على الشاهد
فان الواحد منا لو علم قبح الشيء وكان مستغنيا عن فعله عالما بالاستغناء فانه يستحيل
ان يفعله فكذلك في حق الغائب وجوابه ان ما ذكرتم مبني على القبح العقلي وقد تقدم
فساده وايضا القياس على الشاهد غير مستقيم اذ قد يقبح من الشاهد ما لا يقبح من
الغائب فان تمكين العبد من المعاصي قبيح بالنسبة الى الشاهد دون الله تعالى قال الخامسة غاية ص
اول لا يجوز ان يكون افعال الله معللة بعلة اصلا خلافا للمعتزلة واكثر المتكلمين من
الفقهاء لنا وجوه ثلاثة الاول ان الله تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا
بغيره والتالي باطل بيان الشرطية ان من فعل فعلا لتحصيل المصلحة كان تحصيلها اولى من عدم
تحصيلها اذ عند الاستواء يمتنع الترجيح فيكون قبل استفادة ذلك الفعل بتحصيل تلك منه ص
الاولوية ناقصا وكل من كان كذلك كان استكماله بالغير فان قيل الاستكمال بالغير انما يلزم ان
لو كان غرض الباري من الفعل تحصيل مصلحة عائدة الى ذاته ولم لا يجوز ان يكون
غرضه تحصيل مصلحة عائدة الى العبد والجواب ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه من الفعل ص

بحصولها ان تساويا بالنسبة الى الله تعالى امتنع ترجيح احدهما فلم تحصل المصلحة
لان يكون غرضا وان لم يتساويا وما يكن كان تحصيل المصلحة اولى بالنسبة الى الباري
تعالى لزم المحذور وهو الاستكمال بالغير الوجه الثاني ان تعليل فعله بالغرض
يؤدي الى نفي الغرض وكل ما ادى وجوده الى عدمه فهو محال اما المقدمة الثانية
فظاهرة واما الاولى فلان جميع الاغراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة ودفع
الالم والله تعالى قادر على هذين المطلوبين من غير توسط شيء من الوسائط ومن قدر
على تحصيل شيء بلا واسطة كان فعل الواسطة عبثا لا فائدة فيه والعبث ينافي
الغرض وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحصيل الغرض بدون الواسطة
ممتنعا فلا يقدر الله تعالى على ايجادها بدونها الوجه الثالث انه لو كان فعل الله تعالى
معللا بغرض فما هو الغرض من احداث العالم انه محدث بوقت معين لا يخلو اما ان
يكون حاصلا قبل ذلك الوقت او ما كان حاصلا قبله وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه
ان يكون الله تعالى موجدا لذلك العالم قبل ان كان موجدا له وهو محال وايضا يلزم خلاف
المفروض وهو ان لا يكون الغرض غرضا من هذا الحادث لاستحالة ان يكون الغرض من الشيء
متقدما على ذلك الشيء في الخارج واما الثاني فلاستلزامه احد الامرين وهو اما التسلسل
او خلاف المفروض وذلك لان الغرض من الحادث المعين ان افتقر الى غرض آخر عاد الكلام
فيه فان افتقر كل الى غرض آخر الى ما لا يتناهى لزم التسلسل وانه محال وان لم يفتقر
بعض الاغراض الى غرض آخر لزم ان يكون فعل الله تعالى غنيا عن الغرض ومنزها
عنه وهو خلاف المفروض وفيه حصول المط قال والمعتزلة اقول احتج
المعتزلة بان افعال الله تعالى لو لم تكن لغرض لكان عبثا والعبث على الله محال لانه تعالى حكيم

بل الحكم الحكماء والعبث على الحكيم محال والجواب ان يقال ان عنيتم بالعبث الخالي
عن الغرض فلا نسلم استحالته على الله تعالى بل هو اول المسألة وان عنيتم شيئا آخر فلا بد
من افادة تصوره اولا ثم تقرير استحالته ثانيا قال السادسة في انه اقول ذهبت المعتزلة
الى ان الغرض من تكليف العباد بالعبادات والطاعات هو التعريض منهم لاستحقاقهم
التعظيم بسبب ذلك التكليف فان التفضل بالتعظيم قبيح اي تعظيمهم بدون استحقاقهم
التعظيم قبيح وهذا القول باطل عند اصحابنا اما اولا فلان مبناه على ان الحسن
والقبح عقليان واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل ذلك ان
ثبت قبحه فانما يقبح ممن يتصور في حقه النفع والضرر واما من يستحيل عليه
النفع والضرر فلا قال واحتج اقول هذا الكلام لا تعلق له بهذه المسألة بل هو حكاية
مذاهب لنفاة التكليف الاول ان العبد مجبور ومضطر لما تقدم من انه لا اختيار له وكل
مجبور يقبح تكليفه والثاني انه لو كلف الشارع المكلف بفعل فذلك التكليف اما ان لا
يكون لغرض او يكون لغرض والقسمان باطلان اما الاول فلانه عبث وهو على الله تعالى محال
واما الثاني فلان ذلك الغرض اما ان يكون عائدا الى الله تعالى او الى غيره والاول محال لتعاليه
عن الغرض وتعاليه عنه علوا كبيرا وكذا الثاني لان ذلك الغرض ليس الا حصول
اللذة والله تعالى قادر على ايصاله اليه من غير واسطة التكليف فيكون التكليف عبثا و
الجواب عن الاول منع التقبيح لان تكليف المجبور انما يقبح ان لو كان فعله معللا
لغرض وقد تقدم بطلانه وايضا ليس الغرض من تكليف العباد بالطاعات فعل الطاعات
حتى ينافيه الجبر والاضطرار بل حاصل التكليف يرجع عندنا الى حرف واحد وهو انه
اعلام من الله تعالى الى خلقه بنزول الثواب على المطيعين الذين هم من اهل الجنة ونزول

العقاب على العصاة وقد تقدم فسادها فليس لاحد ان يبطل بلية حكم الله لانه
لا يسأل وعلته كما قال الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واعلم ان هذا
الجواب عن الوجه الاول ايضا على ما قررناه والله الهادي قال

الكتاب الثالث في السؤالات الاول لما فرغ من كتاب الالهيات
شرع في النبوات وما يتعلق بها من عصمة الانبياء عليهم السلام وكونهم افضل من
الملائكة واحوال الحشر والجزاء وغير ذلك والابتداء اولا باثبات النبوة على طريقة
الحكماء ثم شرع في اثباته على طريقة المتكلمين اما اثباتها على الوجه الاول فيتوقف على قواعد
وتقريرها ان نقول ان الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله فالشخص الواحد لا يمكنه القيام بجميع تلك
الامور الكثيرة بل لابد في ذلك من جمع عظيم من ابناء جنسه ينفعونه ويتشاركونه في
تحصيلها وتلك المشاركة لا تتم الا بمعاوضة بان يعطي كل واحد منها صاحبه شيئا في مقابلة
ما ياخذ منه او بمعاوضة بان يعمل كل منهما عملا في مقابلة عمل الآخر فان الانسان
بالطبع يحتاج الى اجتماع مع ابناء نوعه لاصلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني
بالطبع وهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان
بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي الى ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك فتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج والمرج ويختل
امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذا لابد منهما والمعاملة
لا تتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع
فاذا لابد من شريعة وهذه قاعدة ثانية اشار اليها بقوله احتاج الى عدل يحفظه

جوابه

اولى هم

الهرج كثرة القتل والمرج الاضطراب

شرع ثم نقول والشرع لابد له من واضع يسن تلك القوانين ويقررها على الوجه
الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الشارع يجب ان يمتاز عن غيره باستحقاق الطاعة
والانقياد له والا لم يكن قوله اولى بالقبول من قول غيره وذلك الاستحقاق انما يحصل بان
يختص بآيات تدل على ان تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته قولية
كانت او فعلية وهذه قاعدة ثالثة اشار اليها بقوله يفوضه شارع يختص بآيات تدل
ثم نقول ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون مخالفة الشرع فيقدمون عليها
عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص واذا كان للمطيع
والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك
المعصية فلابد للنبي ان يتوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهذه قاعدة
رابعة اشار اليها بقوله توعد المسيء الى فعلم مما ذكرنا انه لابد للانسان من نبي موصوف بهذه
الصفات **قال الكتاب الاول** لما بين ان النبي لابد منه شرع في بيان
المعجز وامكانه والمعجز عبارة عن امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي اي بالدعوى مع عدم المعارضة فقوله امر يتناول
الفعل والترك فان المعجز قد يكون اتيانا للشيء وقد يكون تركا
للشيء كما سيجيء وقولنا خارق للعادة ليحصل به الامتياز
بين الامر الذي يفعله المدعي للنبوة وبين الذي يفعله غير
المدعي لها وقولنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب
معجزة من مضى حجة لنفسه فاما اذا اشترطناه
يكون اظهار الامر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي لا بالعكس

يستحقرون

المسيء

الاضمه من الخاصين

لا يمكن للكاذب ان يحصل معجزة لا نبيا ا حجه لنفسه لكون اظهارها مقرونا بالتحدي
ولتميز ايضا عن الخوارق التي قد تظهر على يد الانبياء قبل البعثة كالاحوال التي ظهرت
على محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وكالنور الذي كان يظهر في جبين
ابيه ولتميز ايضا عن الكرامات وقولنا مع عدم المعارضة لتميز عن السحر والشعبذة
وعلم بما ذكرنا ان التعريف المذكور في المتن لا يخلو عن حشو هو ونقص من زيادة النوع
قيدا آخر فقال المعجزة امر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي
تصديقا له اي للمتحدي احترازا عن الخارق المكذب كما لو انطق جمادا او ميتا فنطق
بانه كاذب فاحفظوه وقيل ان مثل ذلك لا يقدح لكنه نسبة شجاع آخر بل مثلا الى
اقول لما عرف المعجزة مثلها بما مر بعضها فعل وبعضها فعل وبعضها ترك وبعضها
فعل لا اولى ان يمسك عن القوت ولا اشتاول الغذاء مدة غير معتادة وهذا ليس
بمستحيل اذ لعبس للاحتباس فيه ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى
وانصرافها عن العلائق الجسمانية بالكلية هيآت تمنعها عن الاشتغال بافاعيلها
التي منها الهضم والشهوة والتغذية وغير ذلك فلا يحصل الجوع وكيف تستبعد ذلك
ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلاف
افعال الطبيعة وذكر المصنف لرفع الاستبعاد نظيرا آخر وهو ان المريض قد يبقى في المرض
الحاد من غير تناول الغذاء مدة لو انقطع مثل ذلك الغذاء عنه في غير ذلك المرض
هلك والسبب في ذلك هو ان الحرارة الغريزية في تلك الحالة مشغولة بتحليل الاخلاط
الفاسدة فلا تفرغ لتحليل المواد المحمودة والرطوبات الاصلية فاذا جاز
ذلك هناك فليجز ان يكون هنا ايضا كذلك بل هذا اولى لان النفس ههنا
مستكملة فلا

واتجذابها الى عالم القدس سببا لان يترك منها الى القوى الجسمانية

واعلال

167

فلا استفادة ان تتقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلي عن التحلل والى
هذا اشار بقوله صلى الله عليه وسلم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ويروى ابيت
ربي يطعمني ويسقيني ومن امثلة الخوارق الاخبار عن الغيب وتقرير اعتباره بوجهين
احدهما اجمالي وهو انا علمنا بالتجربة ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد لان النوم هو كالحس باطل الحركة والادراك
اذا امكن الاطلاع على الغيب فالمدرك الكامل اولى بهذا الاطلاع وهذا ليس الا
بصحته في احدى الحالتين على القطع بصحته في الاخرى بل على نوع استبعاد منكم
الوجه الثاني تفصيلي وهو مبني على مقدمتين احدهما ان العقول والنفوس السماوية
عالمة بالجزئيات الا ان العقول عالمة بها على وجه كلي والنفوس على وجه جزئي وذلك
لانها علل واسباب لوجودات تلك الحوادث الجزئية ومدركة لذواتها على ما سبق والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم من ذلك كون العقول والنفوس الفلكية عالمة
بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات المتوقفة على ذواتها وثانيهما ان النفوس
الناطقة لا يمتنع استفادة العلم بالجزئيات من تلك العقول والنفوس وذلك لانه اذا
حصل لها اتصال بالملائكة العظام المنتقشة بصور الجزئيات الواقعة في هذا العالم
يرتسم فيها ايضا تلك والمراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما
لقبول تلك العلوم وهذا الاتصال مشروط بشرطين وجودي وهو كون النفس قوية
وعدمي وهو زوال المانع وهو الشواغل الجسمانية فاذا ارتسمت النفس تلك الصور
تنتقل الصور منها الى القوة المتخيلة وتنتقل منها الى الحس المشترك واذا
انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة وهو المراد بالوحي عند الحكماء وقد يشتبه

امكانه

اي العقول والنفوس

اي العلم

اي الملائكة

اي العقول والنفوس

الصور

التعلقات ثم تحدث

هذا الاتصال فتسمع كلاما منظوما من مخاطب مشاهد بان تركب المتخيلة
صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت تلك الصور الى لوح الحس المشترك
فيحصل صورة وسماع كلام وان لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج فان قيل
جميع ما ذكرتم متوقف على احساس ما ارتسم في الحس المشترك مما لا وجود له في الخارج
وهو ممنوع قلنا الدليل على امكانه ما نراه من المرضى والمجانين من انهم يشاهدون
صورا محسوسة ظاهرة حاضرة فهذه الصور ليست معدومة اذ المعدوم لا
يشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي اذن موجودة لا في الخارج
في قوة جسمانية لكونها جزئية واحساسها بالقوة الباصرة وهو باطل لانه قد يكون
اعمى وقد شاهدها بالبصر واما بالحس المشترك وهو المطلوب ثم ان ارتسامها فيه ليس
بسبب ورودها من خارج اذ لا وجود لها فيه فورودها عليه يكون من الداخل وذلك
بان يكون في خزانة الخيال صور مخزونة بواسطة تركيب القوة المتخيلة المتصرفة
في خزانة الخيال فينتقل من الخيال الى الحس المشترك ومن انواع الخوارق هو ان
يفعل النفس ما لا تفي به قوة امثاله مثل ان ينبع الماء من [illegible] وسبح الحصى من
اصابعه وانامله وذلك لانه لا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها
يتمكن من التصرف في هذا العالم ويكون تلك النفس لكلية هذا العالم كنفسنا بالنسبة
الى بدننا وكلما كان الشيء اكثر مناسبة لمزاج الخارج كان تاثير النفس اقوى ولهذا
كان تاثيرات النفوس في عالم العناصر اكثر من تاثيرها في عالم الافلاك قوله هذا على راي
الحكماء اي ما ذكرناه من اثبات النبوة وامكان المعجزات مبني على راي الحكماء واما
على راي المتكلمين فالوجه ان يقال ان الله تعالى فاعل مختار فله ان يخص بعض الاشخاص
بالنبوة ويظهر على يده انواع المعجزات الخ

قال الثالث في نبوة نبينا عليه السلام اقول لما فرغ من اثبات مطلق النبوة شرع فيما هو
المقصود من الباب وهو نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقد اشار الى ذلك بطريقين
الاول وعليه التعويل هو انه عم ادعى النبوة وظهرت المعجزة على
وفق دعواه وكل من كان كذلك كان نبيا ينتج ان محمدا عم نبي اما
الصغرى فالدليل على انه ادعى النبوة هو الاجماع والتواتر ودليل
اظهار المعجزة وجوه احدها ان القرآن ظهر عليه للتواتر والقرآن
معجز لانه عم تحدى العرب الذين هم في غاية الفصاحة بالقرآن وهم عجزوا
عن معارضته وكل ما كان كذلك كان معجزا وانما قلنا انه عم تحداهم بالقرآن
لتواتر الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله الآية وقوله تعالى وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وانما قلنا انهم
عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة
ولم ياتوا بها وذلك يدل على عجزهم عنها وثانيها انه عم اخبر عن الغيبات
المستقبلة والماضية وذلك معجز اما اخباره عن المغيبات المستقبلة فمنه
ما ورد في القرآن ومنه ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فمنه
قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر لان الروم قد غلبوا
فارس بعد غلبتهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن
لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد

من القوم اولي الباس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضه الى قتالهم وعند
آخرين هم فارس وقد دعى عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد منه الصحابة بدليل قوله تع منكم
وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام اما الاول
ورد في الاخبار فمنه قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين
هذا القدر وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وهذا اخبار عن
بقائهما بعده وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي يوم صفين وهذا اخبار
عن خلافة علي كرم الله وجهه وقوله للعباس حين اسر افد نفسك فانك ذو مال فقال
لا مال عندي فقال النبي اين المال الذي وضعته عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت
ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق
ما علم هذا غيري واني لرسول الله واسلم ومنه اخباره عن موت النجاشي واخباره
عما كثر من الفتن كما ثبت ببغداد وعلامات القيامة وغيرها كنار بصرى وهي
موضع بالشام اما نائبة بغداد فقد اخبر عنها رسول الله عليه السلام بقوله ينزل اناس من
امتي بغائط يسمونه بصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليها جسر يكثر اهلها ويكون
من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار
الاعين حتى ينزلوا على شط النهر الى آخر الحديث واما نار بصرى فقد اخبر عنها
في قوله عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل
ببصرى قال بعض الشراح رحمه الله لهذا الحديث ان هذه النار قد خرجت في زماننا لانه
تواتر ممن شاهد الحال ان نارا خرجت من الحجاز وقربت من المدينة فسطعت

واشتعلت اكثر منها ان الحد منه ولبثت نحوا من خمسين يوما تتقد وكان ذلك في رمضان
من سنة اربع وخمسين وستمائة وقوله وما كان من اقاصيص الاولين واخباره عما كان
من قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يمكن احد من تخطئته الوجه الثالث
انه عم بين في الحكمة النظرية كمعرفة ذات الله تع وصفاته واسمائه واحكامه وفي
الحكمة العملية وهي علم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن هذا المبلغ العظيم
بنفسه من غير تعلم لانه ظهر من قبيلة ما كانوا من اهل العلم وكان من بلدة ما كان بها
احد من العلماء ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام قليلا ولم يذهب الى
بلدة احد من العلماء والحكماء حتى يقال انه عم تعلم العلم منه ولا ينقل الينا ولما جاز ذلك
ظ قوله وبلوغه هذا المبلغ عطف على قوله لانه اتى بالقرآن الوجه الرابع انه نقل عنه
معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من اصابعه حين احتاجت
اصحابه الى الماء وشكاية الناقة عنده كثرة العمل وقلة العلف وشهادة الشاة المسمومة
التي اهديت الى رسول الله عليه السلام الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتاب دلائل
النبوة وكتب الاحاديث وكل واحد منها وان لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك
منها وهو الاعجاز متواتر وبه يحصل المط هذا كله في بيان الصغرى اما الكبرى وهي ان
كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي فلان المعجزة لما عجز الخلق عنها كان ذلك
فعلا لله تع خلقه الله تع عقيب دعواه لتصديق المدعي ومثاله انه اذا جلس ملك على
سرير مملكته في محفل عظيم فقام واحد في ذلك المحفل وقال اني رسول هذا الملك
الى اهل مملكته ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل شيئا يخالف
عادتك فلما فعل الملك في تلك الساعة فعلا على خلاف عادته علم الحاضرون بالضرورة صدق
ذلك المدعي فكذلك ههنا ان محمدا عم

قال انى رسول الله اليكم جميعا ثم قال يا الهى ان كنت صادقا فى هذه الدعوى فاجعل
القمر منشقا بنصفين فاذا انشق علم كل احد بان الله تعالى انما شقه لاجل تصديق
المدعى واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان الفاعل لهذه الافعال هو الله تعالى ولم لا
يجوز ان يكون ما عاينه من الجن والشياطين والثانى انه لو خلق الله تعالى هذه المعجزات
لاجل التصديق للرسل لكان افعاله تعالى معللة بالاغراض وانه محال والثالث لا نسلم ان كل من
ظهر على يده المعجزة كان رسولا والتمسك بالمثال المذكور ضعيف لان مخالفة الملك
عادته جاز ان يكون بسبب آخر اتفق وقوعه عقيب الدعوى ولئن سلم كونها معللة
بالتصديق لكن لم قلتم انه فى حق الغائب ايضا كذلك والجواب عن الاول ان المعتزلة ادعوا
لو كان كذا ما لوجب على الله تعالى ان يمنع ظهور المعجزة على يد منعا للعباد من الوقوع
فى الضلال وعلى اصول الاشاعرة هو ان الدليل قد قام على ان المؤثر فى جميع الممكنات
هو الله تعالى واذا كان كذلك كان الفاعل لهذه المعجزات هو الله تعالى وفيه نظر وعن
الثانى ان بين العلة والغرض فرقا ونحن لا ندعى ان خلق المعجزة انما كان لغرض التصديق
بل نقول خلق المعجزة يعرف قيام التصديق بذات الله وعن الثالث انا نقول ان دلالة
المعجزة على الصدق امر معلوم بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التنبيه على جلاء
قولنا ان هذا المعنى معلوم بالضرورة لا التمسك والقياس الطريق الثانى فى اثبات
نبوته عليه السلام الاستدلال بسيرته واوصافه التى تواترت الينا وهى كثيرة احدها
ملازمة الصدق من اول العمر الى آخره فان احدا ما سمع منه كذبا البتة ولو صدر
عنه الكذب لشهره اعداؤه وثانيها ترك الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام
حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة ليترك هذه الدعوى فلم
يلتفت اليها وثالثها

انه كان فى اعظم الدرجات فى السخاوة حتى انه تعالى عاتبه عليها فقال ولا تبسطها كل البسط
ورابعها انه كان فى غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته قد ابكمت فصاحة الخطباء
من العرب العرباء ولهذا قال اوتيت جوامع الكلم وقال خطبت بعضها اى بليغ وخامسها
انه عليه السلام تحمل فى اداء الرسالة انواع المشاق والمتاعب ومع ذلك كان فى غاية الرغبة
الرسالة ولم يظهر فيه عنده فتور ولا فى اجزائه قصور وسادسها انه عم كان مع اهل الدنيا
فى غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع وكل واحدة من هذه الصفات
وان كان لا تدل على النبوة لكنا نعلم قطعا ان مجموعها لا يحصل الا للانبياء والجمع
فى قوله فجميع سيره مبتدأ وقوله لا يكون الا للانبياء خبره وهذه الطريقة التى اختارها
الجاحظ وارتضاها الغزالى مسئلة ويقال لها اول البراهمة قوم من اهل الهند
انكروا النبوة مطلقا واحتجوا بان الافعال اما ان يكون حسنها معلوما او يكون قبحها
معلوما او لا يكون شىء منهما معلوما فان كان حسنها معلوما كان مقبولا سواء ورد به
الشرع او لا فلا حاجة بنا الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما كان مردودا وان
توقف فيه العقل فلا يخ اما ان يكون فى محل الحاجة او ليس فى محل الحاجة سواء كان الاضطرار
كالتنفس فى الهواء او غير اضطرارى كالجائع المحتاج الى اكله فان كان الاول حسن الاقدام
به سواء ورد به الرسول او لا لما تقرر فى العقل من حسن الاقدام بما يخلو عن امارة
الضرر وان كان الثانى قبح الاقدام به سواء ورد به الرسول او لا لانه اقدام على ما يحتمل
الضرر من غير حاجة واما ما كان فالنبى مستغن عنه وكل ما استغنى عنه كان فعله عبثا
والعبث على الله تعالى قبيح والمنقوض السمع وايراده ههنا للاستغناء وفى المنازل اى فى
المعارف المنزوجة عن الكذب والجواب ان لبعثة الانبياء فوائد كثيرة لا

اى السعداء
المعارف فى الكلام من التجربة
بالتى عن الخ جم مواضع

يستبد العقل بها بمجرد العقل منها تقوية الحجة وتوكيدها في الامور الدينية فانها ان لم يكن
معلومة عند العقل ففائدته ظاهرة وان كانت معلومة ففائدتها تأكيد العقل بالنقل ومنها
ازالة الشبهة فانه قد يعجز الانسان عن حل شبهة وقعت له في مسئلة من المسائل والرسول
يزيلها ومنها ان بعض ما يتردد العقل في حسنه مع قطع النظر عن الاحتياج اليه والاستغناء
عنه ومنها ان يفصل ما يحكم العقل بحسنه اجمالا فان العقل وان حسّن اصل الطاعة لكن
لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل فالرسول يبين ذلك ومنها ان يعين للناس وظائف الطاعات
والعبادات المذكرة للمعبود اما متكررة ليستحفظ التذكر بالتكرير كالصلوة والصوم
او غير متكررة كالحج مثلا ومنها ان يشرع قواعد العدل الذي تقيم حيوة نوع الانسان
وبدينها وبه يحصل نظام العالم فانه لا بد في المعيشة من علمي الاخلاق والسياسة ولهذا
قال الله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين والبواقي ظاهرة **قال** وانكر اليهود
اقول انكرت اليهود خذلهم الله تعالى نبوة نبينا محمد عم واستدلوا على ذلك بان الله تعالى
لما شرع شرع موسى عم فاما ان يكون قد بيّن ان شرعه سينسخ وينقطع او لم يبين فيها
ذلك والاول بط والا لتواتر واشتهر كما تواتر اصل دينه لان كل واحد منهما من الامور العظيمة
التي تتوفر الدواعي على نقله والتالي بط بالاجماع واما الثاني فلانه اما ان يكون قد
بيّن فيها انها دائمة باقية الى يوم القيامة او لم يبين لا هذا ولا ذاك والثاني بط والا
لوجب ان يكون لا يجب بمقتضى شرعه شيء من الاعمال المامورة واجبا الا ان مقتضى الامر
المطلق يحصل بالفعل مرة واحدة والتالي بط بالاجماع فتعين الاول فيجب ان يكون
شرع موسى عم دائما ونسخه ممتنعا والا لزم الكذب على الله تعالى وعند ذلك يحصل
المط وجوابه ان يقال لم لا يجوز ان يكون في شرع موسى عم ما يدل على جواز نسخه قولهم

لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف اصل دينه قلنا لا نم وجوب التواتر والعادة
على اصل الدين غير مستقيم لجواز ان يكون توفر الدواعي الى نقل اصل الدين اتم من
توفر الدواعي الى نقل جواز نسخه سلمنا بطلان هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون في
دينه ما يدل على دوامه ظاهرا فيهم في كتبهم نسخه قلنا لا نم وانما يلزم امتناع النسخ ان
لو دل عليه قطعا واما اذا دل عليه ظاهرا فلا **قال** البراءة اي **اقول** الاختلاف في
هذه المسئلة واقع في موضعين الاول ما يتعلق باعتقاد الانبياء عليهم واعلم ان الجمهور
اتفقوا على ان الانبياء بعد الوحي معصومون عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم
يجوزون الكفر على الانبياء وذلك لانهم يجوزون المعصية عنهم وكل معصية كفر عندهم فبهذا
الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكن جوز اظهار الكفر
تقية اي احترازا عن الهلاك بل اوجبوه واحتجوا على ذلك بان اظهار الاسلام اذا كان
مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء للنفس في التهلكة وهو حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة وهذا المذهب ظاهر البطلان لانه يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية اذ لو
جاز ذلك لكان اولى الاوقات بذلك وقت ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون
منكرين له فكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة الثاني ما يتعلق بافعالهم
وفيه مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر
الثاني انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة البتة ويجوز تعمد الصغيرة بشرط ان لا يكون منفرا
كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة الثالث لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة لا عمدا ولا سهوا
وهو مذهب الروافض الزيدية الرابع لا يجوز عليهم الكبائر لا عمدا ولا سهوا واما الصغائر
فيجوز صدورها عنهم سهوا وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله **قال** لنا لو صدر الخ **اقول**

لجواز ان يكون المراد غير الظاهر

احتج اصحابنا على امتناع صدور المعصية عن الانبياء عم سواء كان كفرا او ذنبا
آخر بوجوه الاول لو صدر عنهم معصية لوجب علينا اتباعهم في تلك المعصية لقوله
تع فاتبعوه والتالي بط لان الامر بالفسق لا يليق بالحكيم ولانه يفضي الى الجمع بين الحرمة
والوجوب الثاني لو صدر عنهم المعصية لكانوا اعز من ماخذ العذاب والتالي بط
والا لكان النبي اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة انه يصرح العقل
بحكم بان من كانت نعم الله تع اكثر كان صدور الذنب عنه افحش ويؤكده من النقل وجوه احدها
قوله تع يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين
وثانيها ان العبد يحد بنصف حد الحر وثالثها ان المحصن يرجم اذا زنى وغيره يجلد الوجه
الثالث لو صدر عنهم معصية لكانوا حزب الشيطان لان كل من فعل معصية فقد
فعل ما اراده الشيطان ورضي به وكل من فعل ما رضي به الشيطان فهو من حزب
الشيطان الوجه الرابع لو صدر عنهم ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تع ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا والتالي بط والا لكان النبي ادنى حالا من عدول الامة وللقائل ان
يمنع الملازمة اذ ليس كل فسق مما يقدح في الشهادة فان الصغيرة من غير اصرار عليها
لا تقدح فيها الوجه الخامس لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم وايذاؤهم للدلائل
الدالة على زجر العصاة وزجرهم والتالي بط لقوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة الوجه السادس لو صدر الذنب عن الانبياء لانعزلوا عن
النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا يستحق عهد النبوة لقوله تع حكاية عن خطابه
لابراهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالعهد عهد الامامة دون عهد النبوة وسياق الآية على

عهد الامامة اظهر قلنا لا نزاع في ذلك ولكنه لا يضرنا لان عهد الامامة اقل درجة من عهد
النبوة فلما لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصي فان لا يصل اليه عهد النبوة اولى قال
واما قوله تع اقول استدل من جوز المعصية على الانبياء بآيات وقصص اما الآيات فكـ
قوله تع خطابا لمحمد عم عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقدم ذنب وقوله تع
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله تع ووضعنا عنك وزرك وقوله تع
واستغفر لذنبك وقوله تع ووجدك ضالا فهدى واجيب عن الآيات اجمالا وتفصيلا
اما الاجمال فهو ان المراد بالذنب ترك الافضل والاولى كما يقال حسنات الابرار سيئات
المقربين فان قيل لو كان ترك الاولى ذنبا لهم لزم ان يعاقبوا في جميع افعالهم وعباداتهم
اذ لا عبادة الا وفوقها عبادة اخرى قلنا العقاب على ترك الافضل انما يتوجه اذا لزم
منه فوات مصلحة او حصول مفسدة لا يمكن احتمالها واما التفصيل فالجواب عن الآية الاولى
بان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال ارايت رحمك الله وعفا الله عنك وان لم يكن هناك
ذنب وعن الثانية بان المراد ذنب الامة على تقدير مضاف وحمل اللام في لك للتعليل
اي ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وعن الثالثة بان الوزر الثقل والمراد به في
الآية هو الغم الذي كان للنبي بسبب اصرار قومه على الشرك وضعف اصحابه فلما اعلى
الله تع كلمته وشد ازره وضع عنه وزره ويؤكده قوله تع فان مع العسر يسرا وعن
الرابعة بان المراد ان اذنبت فاستغفر لذنبك كقوله تع يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا فانه لم يرد به ان الكل مذنبون وانما المراد بعثهم على التوبة اذا اذنبوا
وعن الخامسة بان المراد الضلال في طريق مكة لا في الدين لقوله تع ما ضل صاحبكم وما
غوى واما القصص فاحدها قصة آدم عم وهي مشهورة ظاهرة في صدور الذنب

قوله تعالى اشدد ازري اي ظهري سيد

عنه ولهذا قال الله تعالى وعصى آدم ربه فغوى والجواب بان هذه الواقعة وقعت قبل النبوة
ويدل عليها وجهان الاول انه لا امة له حين صدور الذنب عنه اذ لو كان له امة فاما ان يكونوا
هم الملائكة او البشر والاول باطل بالاجماع وكذا الثاني لانه ما كان معه في الجنة من البشر
الا حواء والخطاب كان باتيهما من عند الله بواسطة آدم بدليل قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
فلم يكن آدم رسولا اليها والثاني قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فدل
هذا على ان الاجتباء اي حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة ثم للتراخي الثانية قصة
ابراهيم عم والاستدلال بها من وجوه الاول انه اعتقد الكوكب ربا كما اخبره الله تعالى بقوله
فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي والجواب بان ابراهيم انما ذكره على سبيل الفرض
ليبطله بعد ذلك كالواحد اذا اراد ان يبطل القول بقدم الاجسام فيقول اولا الجسم قديم
اي هكذا يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا هاهنا قال هذا ربي اي
كذا يقولون ثم قال لا احب الآفلين اي لو كان ربا لما تغير والثاني انه كسر الاصنام
واسنده الى الصنم الكبير وقال بل فعله كبيرهم هذا وهذا يدل على صدور الكذب عنه والجواب عنه
بوجهين الاول احدهما ان ابراهيم عم لم يقصد بذلك نسبة الفعل الصادر عنه الى
الصنم وانما ذكره على سبيل الاستهزاء والآخر ان ابراهيم عم غاظته تلك الاصنام
حين ابصرها مزينة وكان غيظه من كبيرها اشد لما رآه من زيادة تعظيمهم له فاسند
الفعل اليه لانه هو السبب في الحطم والثالثة انه نظر في النجوم والنظر في النجوم حرام
والجواب عنه بالجمعة فان من نظر في النجوم ليستدل على توحيد الله تعالى والمعرفة بذلك
صنع الله تعالى كان من اعظم الطاعات والرابعة انه قال اني سقيم مع انه كذب والجواب عنه
الكذب ولعله كان سقيما في تلك الساعة او لعله اراد به السقم لاستقبال القصة

تلقيها

منا صر

وتباصر

ارى على

الثالثة قصة يوسف عم والاستدلال بها من وجوه احدها انه اخفى حرية نفسه وصبر على
العبودية مع ان اظهار الحق سيما على الانبياء واجب والجواب بان اظهار الحق انما يجب
اذا لم يكن فيه خوف ضرر وليس كذلك هاهنا لان يوسف عم ظن انه يقتل عند اظهار الحرية
فلم يظهرها خوفا من القتل وثانيها ان يوسف عم هم بزليخا اي قصد الى مجامعتها ولا
شك انه معصية والجواب بان الهم امر جبلي لا اختياري لانه مما تقتضيه الطباع
البشرية والخواطر النفسية والفعل لم يقع عقيبه فلا يكون معصية وذنبا وثالثها ان
يوسف جعل سقايته في رحل اخيه ابن يامين ثم اتهمه بالسرقة وذلك تهمة وبهتان ومعصية
والسقاية المشربة كان يسقى بها والجواب بان جعل السقاية واخفاءها في رحل
اخيه كان بمواطاة واتفاق من اخيه ايضا فانه يروى ان ابن يامين عم لما عرف
يوسف قال لا افارقك فقال يوسف عم لا يمكنني اخذك الا بعد ان اتهمك بالسرقة فقال
افعل ما شئت واما ما فعله اخوة يوسف عم على ما هو المشهور فلا حجة فيه لان نبوتهم
مشكوك فيها وعلى تقدير تسليم النبوة جاز ان يكون صدور الذنب عنهم قبل النبوة البعثة
الرابعة قصة داود عم وهي ان داود عم وقع بصره ذات يوم على امرأة جميلة
فعجب منها فسأل عن زوجها فقيل انها امرأة اوريا فاحب ان يقتل ليتزوج بها وكان اوريا
وهو اخو داود عم
مع اخت داود عم في جيش فارسل اليه وامره بالسعي في قتله فلما قتل وانقضت عدتها
تزوجها داود عم فلما فعل ذلك جاءه ملكان في صورة خصمين في شكل آدم عم لا من الباب
المعهود للبيت بل صعدا حائط المحراب ففزع داود عم على ذنبه الصادر عنه كما
انبأ الله تعالى عنه بقوله وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله فاستغفر
ربه وخر راكعا واناب والجواب بان هذه القصة لم تثبت صحتها على هذا الوجه

الحرية

النبي صر

ارميك

تسوروا المحراب تصعدوا سوره ونزلوا اليه والسور الحائط ... تستاو

المذكور يدل عليه ما روي عن علي رضي الله عنه من حدّث بحديث داود على ما يرويه القصّاص
جلدته مائة وستين وهي حد الفرية على الانبياء ولانه يحتمل وجها آخر وهو ان المراد
بالخصم جماعة تسوّروا غرفة داود وعزموا قاصدين للاساءة اليه نفسا ومالا فلما
رأوه مستيقظا خافوه فاخترعوا عنده تلك الخصومة لاجل الحيلة وزعموا انهم فصلوا
لاجلها كما ذكر في الآية قال اول واما قبل الوحي اختلفوا في وجوب عصمة الانبياء قبل
البعثة فذهب المحققون الى وجوب العصمة عن الكفر واما فعل الكبيرة فانما يجوز على
سبيل الندرة كقصة اخوة يوسف على القول بنبوتهم ولكن اذا كانوا يتوبون عنه
واشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح واما لو اصرّوا على الكبائر بحيث يصيرون
مشتهرين بالخلاعة فذلك غير جائز لانه يوجب عدم الوثوق بقولهم وفعلهم فلا يفيد
بعثتهم واما العصمة عن الصغائر قبل البعثة فغير واجبة عند الاكثر وذهب الروافض الى
وجوب العصمة قبل البعثة وبعدها عن الكبائر والصغائر قال مسئلة اي اقول
اختلفوا في معنى العصمة فذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى انها عبارة عن ملكة نفسانية
يمنع صاحبها عن الفجور والمعاصي وهذه الملكة تتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات والمناقب ضد المثالب وهي العيوب وتتأكد العصمة في الانبياء بثلثة
امور الاول تتابع الوحي والثاني الاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والثالث العتاب على
ترك الاولى وانما قال في الانبياء لان عصمة غير الانبياء لا يشترط فيها الوحي فان
كثيرا من الامة يقولون بعصمة حوّاء ومريم وفاطمة مع عدم الوحي اليهن وقيل العصمة
كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لاجل خاصية يكون في نفسه او في بدنه وهذا باطل
بالعقل والنقل اما العقل فلان الامر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته
مدحا

ولبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل فلقوله تع قل انما انا بشر مثلكم
ولقوله ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله وما ابرئ نفسي ان النفس
لامّارة بالسوء قال مسئلة في تفضيل الانبياء على الملائكة اي اقول ذهب اصحابنا
والشيعة ان الانبياء افضل من الملائكة وذهبت الفلاسفة والمعتزلة ان الملائكة
السماوية افضل من البشر وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله
الحليمي من اصحابنا احتج اصحابنا بوجوه الاول ان الله تع امر الملائكة بالسجود
لآدم ويلزم ان يكون آدم افضل من الملائكة اما المقدمة الاولى فلقوله تع واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لآدم واما الثانية فلان امر الكامل بخدمة الناقص لا يليق
بالحكمة فان قيل لم لا يجوز ان يكون معنى ان السجدة كانت لله تع وآدم كالقبلة وح لا
يلزم افضلية آدم قلنا ان ظاهر الآية يدل على ان السجدة لآدم وعلى تقدير تسليم
ما ذكرتم لا نم عدم افضلية آدم ح فان هذا السجود يدل على زيادة منصب آدم
لقوله تع حكاية عن ابليس ارايتك هذا الذي كرّمت عليّ ولم يوجد شيء يصرف هذا
الكلام اليه سوى السجود الوجه الثاني ان آدم اعلم من الملائكة والاعلم افضل اما
الاول فلان آدم كان عالما بكلها اذ روي في قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم واما الثاني فقوله تع قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق والاشق افضل اما
الاول فلان طاعة البشر مع الموانع كالشهوة والغضب ووسوسة الشيطان
وطاعة الملائكة خالية عنها والفعل مع المانع اشق منه مع عدم المانع وايضا اكثر
طاعات البشر وتكاليفهم مبنية على الاجتهاد والاستنباط واما تكاليف الملائكة فمبنية

بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار

على النصوص كما قال الله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون
وأيضا فإن الملائكة مجبولون على فعل الطاعة بخلاف البشر. الثاني قوله عليه السلام
أفضل العبادات أحمزها أي أشقها وقوله عم لعائشة أجرك على قدر تعبك ونصبك
واعلم أن هذا الدليل يدل على تفضيل جميع المطيعين من البشر على الملائكة سواء
كانوا أنبياء أو لا. الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم
وآل عمران على العالمين والعالم يطلق على كل المخلوقات تركنا العمل به فيما لم يكن
نبيا من آل إبراهيم وآل عمران فبقي معمولا به في حق الأنبياء عليهم السلام فإن قيل
يشكل بقوله تعالى في بني إسرائيل وأني فضلتكم على العالمين فإن مقتضى ما ذكرتم ثمة
دلالة هذه الآية على تفضيل أنبياء بني إسرائيل على محمد عم فالجواب أنه خصص محمد
عم بمعنى لا يوجب تخصيصه بهذه الآيات وأيضا شرط العالم أن يكون موجودا إذ
ما كان موجودا حال وجود بني إسرائيل وأما الملائكة فإنهم موجودون حال وجود
آل إبراهيم وآل عمران. حجة الأول الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الأنبياء
تمسكوا بوجوه الأول قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فإن سياق هذه الآية يدل على أن المذكور ثانيا أفضل من المذكور أولا إذ
أنه يقال إن فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان ولا يقال لا يستنكف
السلطان من خدمته ولا الوزير. وأجيب أولا بأن نفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل
على تفضيلهم على المسيح بل إنما ذكرهم بعد المسيح لأن النصارى قالوا إنه ابن الله
كقول المشركين إنهم بنات الرحمن. وثانيا بأن ما ذكرتم إنما يقتضي كون جميع الملائكة
أفضل من المسيح لا أن كل واحد من الملائكة أفضل منه. وثالثا بأن غاية ما في الباب
دلالة الآية على

ولا حاجة لتقييد بالكل من المخلوقات شرح مقاصد

يعني لا يلزم تخصيص الآية السابقة أي بإخراج محمد عليه السلام عن المفضل عليه وهو العالم بتخصيص الآية الأولى بأن يخرج الملائكة من العالم

يعني جهة الاستنكاف في حق المسيح حصوله من غير أب وهذا في حق الملائكة أشد لأنهم حصلوا من غير أب وأم

تفضيل الملك بوجه ما ولا نزاع فيه فإن الملك أكثر قدرة وقوة من البشر ولا يلزم
منه كون الملك أكثر ثوابا عند الله تعالى ورابعا بأن تفضيلهم على المسيح لا يوجب
تفضيلهم على محمد عم وفيه نظر لأن أصحابنا ادعوا تفضيل جميع الأنبياء وبذلك
يبطل هذه الدعوى. الوجه الثاني أن الآيات المشتملة على ذكر الأنبياء والملائكة قدم
فيها ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء كقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله وكقوله تعالى والملائكة وأولو العلم والتقديم يدل على الشرف بدليل أن [illegible]
لما أنشد قوله كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا ذمه عمر رض على تأخير الإسلام وأجيب
أولا بالمنع لقوله تعالى لن يستنكف المسيح الآية وثانيا بأن الواو لا تفيد الترتيب وفيه
نظر لأنهم قالوا إن مجرد التقديم يوجب الشرف ولم يتعرضوا للترتيب. الوجه الثالث
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وجه التمسك أنه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة
عن عبادته على أن البشر يجب أن لا يستكبروا عنها ولو كان البشر أفضل لم يتم هذا الاستدلال
فإن السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعته فإنه يقول الملوك لا
يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة أن هذا استدلال بالأقوى
على الأضعف. وأجيب بأنه محمول على الزيادة في القوة والقدرة كما تقدم. الوجه الرابع
قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك إن
أتبع إلا وكذلك قوله تعالى حكاية عن إبليس قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة. وجه التمسك بالأول
ظاهر وأما بالثاني فهو أن إبليس رغبهما على أكل الشجرة بأنه يوصل إلى رتبة الملك والتعبد
إلا أن تكونا ملكين ولولا تفضيل الملك على آدم لما أمكنه أن يغرهما بذلك. وأجيب عن الأول بأنه يفيد
زيادة قوة الملك وقدرته لأن المعنى لا أقول إني ملك فأقدر على ما لا يقدر عليه البشر

بالأفضل أي المراد هو هذا الأخير

لعدم القائل بالفصل

أي بعد الإسلام

أي قبل النبوة

وعن الثاني بانه يدل على تفضيل الملك على آدم وقس مخاطبة ابليس لا على تفضله
بعد الاجتباء الوجه الخامس تشتمل على نوعين من الاستدلال الاول ان الملك معلم
للنبي عم لقوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم افضل من المتعلم لان المعلم اعلم من المتعلم
والاعلم افضل لما تقدم الثاني ان الملك رسول الله الى النبي والرسول افضل من المرسل اليه
بدليل ان النبي افضل من امته والجواب عن الاول بان جبريل عم انما يعلم في بعض الاحكام
ومع ذلك فلا يلزم ان يكون اكثر ثوابا منه وعن الثاني بمنع الكبرى لان المرسل يرسل شخصا
واحدا الى شخص آخر لا يوجب افضلية الرسول فان السلطان قد يرسل عبده الى
الوزير الوجه السادس ان الملائكة متصفون بصفات كمال لم يتصف بها البشر فوجب
(هذه من الوجوه العقلية)
ان يكونوا افضل من البشر ومن تلك الكمالات انها ارواح مطهرة عن الشهوة والغضب
والعيوب التي هي منشا الاخلاق الذميمة والبشر غير خالية عنها ومنها انهم سالمون عن
الآفات الفكرية كالشبه والمغالطات وانواع الخطاء الفكري لان علومهم فطرية
آمنة عن الغلط وعن الآفات العملية كالاشتغال باللذات الجسمانية والاستغراق
فيها ومنها انهم ناظرون في اللوح المحفوظ مطلعون على الامور الغائبة عنا وعلى مستقبل
الاحوال الجارية علينا ومنها ان لهم قدرة على افعال عجيبة كتحريك الرياح وتصريف السحاب
وقلب الجبال وتحريكها من غير ان يعرض لهم فتور وكلال ومنها سبقهم الى الخيرات
لكونهم اسبق في العبادات من البشر والاسبق افضل لقوله تعالى والسابقون السابقون
اولئك المقربون ومنها انهم مواظبون على محاسن الاعمال عاكفون على العبادة لقوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والدوام افضل لانه اشق ومعلوم ان شيئا من
هذه الصفات لم يوجد في الجسمانيات والحق عند التامل ان اتصاف الملك بهذه
الصفات لا يدل الا على الافضلية

وسورتان الناس ... خلعة ... لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك

والجواز ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملية

لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون

مسالة الرابع في القول بكرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا للمعتزلة منكرين وبها ورد فوقهم
الاستاذ ابو اسحق منا لنا التمسك بقصة مريم وقصة آصف بن برخيا وقصة اصحاب الكهف
اما قصة مريم فهي ان زكريا لما كفلها بنى لها غرفة في المسجد الاقصى ووضعها فيها وكان زكريا
كلما دخل على مريم وجد عندها رزقا وهو فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في
الشتاء مع ان مريم لم يكن رسولا قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا الآية واما قصة آصف بن برخيا فهي ان آصف اتى بعرش بلقيس في لحظة واحدة
وقد كان بينه وبين عرشها مسيرة شهرين مع ان آصف لم يكن نبيا قال الله تعالى قال الذي عنده
علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما قصة اصحاب الكهف فهو ان الله تعالى
حفظهم ثلثمائة سنة وازيد في النوم احياء من غير آفة مع انهم لم يكونوا انبياء احتج المنكرون
بان الخوارق لو ظهرت على يد غير النبي لما تميز النبي عن غيره والجواب منع الملازمة
لان المعجز يقارنه التحدي والدعوى دون الكرامة فلا يلتبس واعلم انه لو قال لا يلتبس
النبي بغيره لكان اجود من قوله لا يلتبس النبي بالمتنبي لان صاحب الكرامة ليس متنبيا

(اي عليها) (اي اصحاب الكهف)

الباب الثاني في الحشر والجزاء في القول

لما كان تحقق الحشر والجزاء موقوفا على اعادة المعدوم قدمها اولا واتفق المتكلمون من
اصحابنا والمعتزلة على جواز اعادة المعدوم بعينه خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين
البصري من المعتزلة الا ان المعتزلة فرعوها على ان الموجود اذا عدم لم تبطل ذاته
المخصوصة بل زالت عنه صفة الوجود بناء على ان المعدوم شيء واما اصحابنا فقالوا
ان الشيء اذا عدم صار نفيا محضا وعدما صرفا ولم تبق له حالة العدم هوية ولا خصوصية
ومع ذلك فان الله تعالى قادر على اعادته احتج المتكلمون بانه لو امتنع عوده بعد العدم فذلك

(جوزوها)

قالوا

لا امتناعها اما ان يكون لماهيته من حيث هي او لشيء من لوازمها او لعارض مفارق
والاولان باطلان والا امتنع وجوده ابتداء فتعين الثالث وح عند زوال ذلك
العارض يزول امتناع عوده فيكون ذاته مع قطع النظر عن العوارض قابلا لهذا
العود وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم ان امتناع العود بعد العدم لذاته يقتضي
امتناع الوجود ابتداء لان امتناع عوده بعد العدم معناه امتناع وجوده الثاني
ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول قال احتج الاول احتج
المنكرون لاعادة المعدوم بعينه بوجوه الاول لو صح اعادة المعدوم بعينه لامكن
الحكم عليه بصحة العود والتالي باطل لان المعدوم نفي محض وما كان كذلك امتنع الحكم
عليه بصحة العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز ثابت فلو
صح الحكم على المعدوم لزم كون المعدوم ثابتا وانه محال الوجه الثاني لو صح اعادة المعدوم
(ولا يلزم كون المعدوم ثابتا)
بعينه لصح اعادته حال ابتدائه مثلا له من جميع الوجوه والتالي باطل لانه لو اعيد مع
حدوث مثله لزم ان لا يتميز احدهما عن الآخر لانه ليس كون احدهما نفسه وهو الذي كان
معدوما اولى من كون الآخر كذلك وهذا يفضي الى ان الشيء لا يتميز عن مثله كان باطل الوجه الثالث
لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداؤه واعادته في ذلك الوقت
(لان الوقت من المشخصات عندهم)
والتالي باطل لانه يلزم ح ان يكون وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدائه فيكون الشيء الواحد
مبتدءا معادا (معا) وانه محال والجواب عن الاول قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه باطل اما اولا
فلانه لو صح ذلك لزم التناقض لانه حكم عليه واما ثانيا فلانه منقوض بامور احدها
انا نحكم على الممكنات المعدومة في الحال بانها توجد في الاستقبال وثانيها انا نحكم على
شريك الباري انه ممتنع وعلى الجمع بين الضدين بانه مستحيل مع ان كلا منهما نفي محض
(كلاهما)

وثالثها انا نحكم على نفس المعدوم بانه ينافي الموجود مع انه لا تحقق له في الخارج والجواب
عن الثاني ان كل مثلين وان كانا مشتركين في تمام الماهية متمايزان بالتشخص في نفس
الامر والا لم يكونا مثلين بل كانا شيئا واحدا واذا كان كذلك فنقول ان عنيتم بعدم تميز
احدهما عن الآخر عدم التميز في نفس الامر فممنوع وما البرهان عليه وان عنيتم عدم
التميز بالنسبة الى عقولنا واذهاننا فمسلم ولكن لم قلتم بان ذلك محال والجواب عن الثالث
منع استحالة التالي لان اعادة الوقت الاول لا يستلزم كونه مبتدءا لان كونه مبتدءا
امر يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بالحدوث البتة ولهذا قال المحققون ان
الحدوث المبتدا هو ان لا يكون مسبوقا بحدوث البتة والحدوث المعاد هو ان يكون (الحدوث)
مسبوقا بحدوث آخر ولا شك ان ما يحصل بحدوث مسبوق بحدوث آخر فلا يكون
مبتدءا قال الثاني في الاول اجمع المليون على ان المعاد الجسماني بمعنى جمع الاجزاء
بعد تفرقها حق واستدلوا عليه بان هذا المعنى ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه وكل
ما كان كذلك وجب القول به فيجب ان المعاد الجسماني وجب القول به انما قلنا انه ممكن لان
الامكان انما يثبت الى القابل والفاعل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان تلك
الاجزاء قابلة للاجتماع والتأليف الامر يتصف بها قبل التفرق وقبول الجسم للاعراض
القائمة به ذاتي له وما بالذات كان حاصلا ابدا واما بالنظر الى الفاعل فللزوم
امرين حاصلين للفاعل احدها انه تعالى عالم بجميع اجزاء كل شخص والآخر كونه قادرا
على تأليفها وخلق الحيوة فيها لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات فثبت ان المعاد
الجسماني ممكن وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لانه ثبت بالتواتر ان النبي عم كان
يثبت المعاد الجسماني ويقول به صريحا وقد دل عليه كثير من آيات القرآن كقوله تعالى قل
يحييها الذي

(فاللزوم لا)

انشاءها اول مرة وقوله تعالى أيحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على
ان نسوي بنانه وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وامثال ذلك كثيرة فان
قيل دلالة الالفاظ غير قطعية فلا يمكن القطع بها فالجواب انه قد ثبت بالتواتر
تصريح الانبياء عليهم السلام بظواهر امثال هذه الالفاظ فيحصل القطع قال
قيل له اول احتج المنكرون لحشر الاجساد بوجهين الاول ان انسانا لو اكل انسانا
آخر وصار المأكول جزءا من بدن الآكل فلو اعيدا فاما ان يكون الاجزاء
المأكولة معادة في بدن الآكل او في بدن المأكول واياما كان لا يكون احدهما معادا بعينه
وتمامه وهو خلاف الغرض على التقديرين وايضا جعل المأكول جزءا من بدن احدهما ليس
اولى من جعله جزء البدن الآخر لانه كان جزء البدن كل واحد منهما قبل العدم فالجملة
ويستحيل جعله جزءا منهما معا لاستحالة ان يكون الشيء الواحد بعينه جزء البدنين معا الوجه
الثاني لو اعيد البدن فلا يخلو اما ان يكون اعادته لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطل
اما الثاني فلانه يؤدي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اما الايلام او الايلام
او تحصيل اللذة او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم والثاني باطل لانه المبعوث
ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة بل تخيله لذة ليس بلذة في الحقيقة بل ذلك خلاص عن
الالم او انتقال من الم الى آخر اضعف في الالم والثالث ايضا باطل لانه يحصل بالبقاء على
العدم فيبقى الاعادة حشوا والجواب عن الاول ان لكل بدن اجزاء اصلية واجزاء
فضلية والانسان بالحقيقة الاجزاء الاصلية لا الهيكل المحسوس لان الانسان شيء
واحد باق من اول عمره الى آخره وهذا الهيكل غير باق من اول العمر الى آخره لان الانسان
قد يكون عالما بذاته المخصوصة وهيكله يكون مغفولا عنه في تلك الحالة بل في الاكثر

فان تعدت الحصول ملك فاين محال ربه في هذا العالم

باقيه

هو م

احواله والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فالانسان في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية في هذا
البدن باقية من اول العمر الى آخره واذا كان كذلك فالمعاد من كل واحد من البدنين
هو الاجزاء الاصلية واما المأكول فاجزاء فضلية من المعتدي فلا تعاد ثم ان الله سبحانه
وتعالى يضم يوم القيامة الى هذه الاجزاء الاصلية التي هي الانسان اجزاء اخرى الملك
كما فعل ذلك في الدنيا والجواب عن الثاني ما تقدم من ان فعله تعالى لا يستدعي غرضا
وعلى تقدير تسليم الغرض فنقول لم لا يجوز ان يكون الغرض هو الالتذاذ وقوله
ما يتصور ادراك على ان اللذة دفع الالم ممنوع لما تعالى في بحث الكيف وجود اللذة
الحسية وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم دفع الالم لا نسلم ان اللذات الآخرة
كذلك فان قيل قد دل السمع على ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالاكل
والشرب والاستمتاع وغيرها فيكون تلك ايضا دفع الالم قال منه له اول
ذهب الامام الى انه لم يثبت دليل قاطع عقلا او نقلا ان الله يعدم الاجزاء ثم
يعيدها واحتج الخصم لهذا القول بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان الآية
دلت على ان جميع الاشياء هالك الا ذات الله تعالى والهلاك هو الفناء والاجزاء
من جملة الاشياء فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الفناء هو الهلاك هو الفناء فقط بل
التفريق ايضا هلاك ويمكن ايضا فالمؤيد بالتوقف قال الثالث في الجنة له اول
اختلف الناس في امكان وجود الجنة والنار وحدوث هذه الافلاك والعناصر
احتج المنكرون بانهما اما في هذا العالم او في عالم آخر والاول محال لانهما لو كانا في هذا
العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك وهو محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق
والالتئام فلا يكون للطهارة شيء من الفاسدات او في عالم العناصر وهو ايضا محال لانها

هو م

والجماع

ان يكونا

لو كانت في عالم العناصر لكانت النفوس متعلقة بابدان موجودة في العناصر بعد ان
فارقتها وذلك عين التناسخ وقد بينا استحالته والثاني وهو ان يكون في عالم آخر ايضا
مح لوجهين الاول ان العالم لو كان بسيطا كان شكله الطبيعي كرويا فلو وجد عالم آخر
لكان شكله الكرة ايضا وانه مح لان الكرتين اذا لم يحط احديهما بالاخرى كان بينهما خلاء
وقد بينا استحالته والثاني ان العالم الثاني لو حصلت فيه نار وهواء وماء وارض لكانت
تلك العناصر مساوية في الماهية لتلك العناصر الموجودة في عالمنا هذا والاجسام المتساوية
في تلك الطبيعة امكنتها واحدة وكل جسم فانه بالطبع يتحرك الى مكانه فلو ان يجب ان
يتحرك الارض من احد العالمين الى وسط العالم الثاني ومن حيث ان وسط كل واحد من العالمين
ملائم للارض الحاصلة فيه يلزم سكون كل واحدة من الارضين فيه وانه مح لان السكون ان
كان طبيعيا لزم اقتضاء الجسم الواحد الحركة والسكون معا وهو ظاهر الاستحالة وان
كان قسريا لزم ان يكون هناك قسر دائم وهو مح ايضا وتقرير الجواب هو ان يقال لم لا
يجوز ان يكون الجنة والنار في هذا العالم اما الجنة ففي الفلك السابع للآية والحديث قوله
الفلك لا يقبل الخرق ممنوع واما النار فتحت طبقات الارض قوله لا يلزم التناسخ
قلنا لا نم وانما يكون تناسخا ان لو تعلقت بغير الابدان التي كانت متعلقة بها اولا وليس
كذلك بل الله تع يجمع تلك الاجزاء المتفرقة ويخلق فيها الحيوة ويتعلق النفس بها وذلك
عين الاعادة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم آخر قوله لان العالم الآخر لبساطته
يكون كرويا قلنا لا نم ان العالم الآخر على تقدير وجوده يكون بسيطا وعلى تقدير كونه
بسيطا لا نم ان البساطة يقتضي الكروية سلمنا لكن لا نم ان الخلاء مح وما ذكرتموه
بيان الاستحالة قد مر الكلام فيه سلمنا استحالة الخلاء لكن الخلاء انما يلزم ان لو كان

وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا العالم
والعالم الآخر يحيط بهما فلك آخر اعظم منهما قوله لو وجد عالم آخر لكانت عناصره
مماثلة لعناصر هذا العالم قلنا لا نم وجوب التماثل لجواز ان يكون نار احد
العالمين مخالفة لنار العالم الآخر في الصورة المقومة او في الهيولى وان اشتركا في الحرارة
واليبوسة والصعود عن المركز والقرب الى المحيط لان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزوم وهذا كما ان الحكماء يعتقدون ان الافلاك مع اشتراكها في الاستدارة والشفافية
والحركة المستديرة مختلفة بالهيولى ولهذا اختص كل منها بموضع خاص سلمنا
وجوب التماثل ولكن لا يلزم اقتضاء كل واحد منهما الانتقال الى حيز الآخر كما لا يلزم
حركة كل قطعة من الارض الى حيز القطعة الاخرى فائدة في الجنة اقول ذهب اصحابنا
والجبائي وابو الحسين البصري الى ان الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم وعبد
الجبار والمعتمد ثلث آيات الاولى قوله تع وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين ولفظ اعدت صريح في ثبوت الشيء وتحققه فان قيل ان هذه الآية تدل على
انها غير مخلوقة لان الجنة انما يكون عرضها عرض السموات والارض لو كانت في
الاحياز التي حصلت فيها السموات والارض اذ لو حصلت في احياز اخرى لكان
غاية الممكن ان يكون عرضها مثل عرض السموات والارض وانه خلاف الظاهر
ثم انما يمكن حصولها في الاحياز التي حصلت فيها السموات والارض عند فناء
السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام فقد دلت الآية على انها لا توجد الا
بعد فناء السموات والارض فالجواب ان المراد من قوله تع عرضها السموات
والارض ان عرضها مثل عرض السموات والارض لوجهين احدهما قوله تع في موضع

أجره كعرض السماء والارض وثانيها ان عرض الجنة لا يكون نفس عرض السموات
والارض والا لكانت الجنة نفس السموات والارض واذا كان كذلك وجب حمل
الآية على ما ذكرنا الآية الثانية قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
أعدت للكافرين الثالثة الآية المشتملة على قصة اسكان آدم وحواء الجنة
واخراج الله تعالى اياهما منها احتج ابو هاشم وعبد الجبار بان قالا لو كانت الجنة شيء م
مخلوقة لما كانت دائمة والتالي باطل بيان الشرطية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو
كانت الجنة مخلوقة لكانت هالكة فلا تكون دائمة واما بطلان التالي فلقوله تعالى أكلها
دائم اي ما يؤكل فيها دائم والجواب منع الشرطية وقوله كل شيء هالك معناه كل شيء
غير ذات الله تعالى هالك في حد ذاته لكونه ممكنا وكان وجوده مستفادا من غيره ممكنا م
وكل ممكن بالنظر الى ذاته يكون هالكا سلمنا ان المراد منه حصول الهلاك لكن هذا وكل ممكن
العام مخصوص والجنة غير مندرجة تحته جمعا بين الدليلين وهو قوله تعالى كل شيء هالك
وقوله تعالى أكلها دائم سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان الجنة تفنى ايضا واما قوله
تعالى أكلها دائم فلا يمكن اجراؤه على ظاهره لان الدائم هو الذي لا آخر له وما يأكله أكلها م
اهل الجنة يفنى باكلهم اياه فلا بد من التأويل وهو انه اذا فني شيء من المأكولات فان الله
تعالى يحدث عقيبه مثله والدوام بهذا التفسير لا ينافي عدم الجنة لحظة او اقل قال
الرابع **اول** اختلف الناس في انه هل يجب على الله تعالى ايصال الثواب الى العبد
بسبب الطاعة وايصال العقاب اليه بسبب المعصية اولا والمصنف ذكر اولا
مذهب الحكماء في الثواب على الطاعة ثم ذكر مذاهبهم في العقاب على المعصية
وذهبت معتزلة البصرة الى وجوب الثواب على الله تعالى بسبب الطاعة وذهب البلخي

من المعتزلة الى ان الثواب تفضل وانه يكفي في حسن تكليف الله تعالى ايانا بسوابق سوابق نعمه
نعم الله علينا احتجت البصرية بوجهين الاول ان الله كلفنا بالتكاليف الشاقة
مع انه كان يمكنه ان لا يجعلها شاقة علينا فاما ان يكون ذلك لغرض او لا والثاني
باطل لانه عبث والاول اما ان يكون لغرض يعود الى الله تعالى او لغرض يعود الينا
والاول باطل لاستغنائه فتعين الثاني ثم هذا الغرض اما ان يكون حصول نفع
او دفع ضرر والثاني باطل لان المضرة كان يمكنه دفعها بان لا يخلق الخلق ولا يكلفهم فلا الى م
حاجة اذن في دفعها الى تلك الافعال الشاقة ثم المنفعة اما ان يكون مجرد مدح او يكون
منفعة حقيقية والاول باطل لان استحقاق المدح حاصل بالافعال الغير الشاقة
والثاني اما ان يكون منفعة سابقة او منفعة لاحقة والاول باطل لان التكليف بالاعمال
الشاقة لاجل النعم السابقة مع امكان جعلها غير شاقة مستقبح عقلا الا يرى ان كل
من اعطى غيره الف دينار ثم اخذ يكلفه بالافعال الشاقة فان العقلاء يستقبحونه اولا م
ويقولون انه ابطل ما انعم عليه واحترزنا بقيد الامكان عن تكليف الوالد الولد
بالافعال الشاقة لاجل سابق النعم فانه لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة على
الولد بخلاف ما نحن بصدده فتعين ان يكون تلك المنفعة منفعة لاحقة وهو المطلوب
الوجه الثاني قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فان باء السببية ولفظ الجزاء
يدلان على ان العبد يستحق الثواب بسبب العمل والجواب عن الاول انه مبني
على ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وقد منعنا فساده ولو سلمنا ذلك فلم
لا يكفي في حسن التكاليف النعم السابقة والاستقباح ممنوع فانا نعلم بالضرورة
ان من وجب عليه خدمة غيره لا يجب على ذلك الغير ان يجازيه من تلك الخدمة كخدمة
الولد

للمراد وكيف يستحق ولكن عند المعتزلة يجب عبادة الله تعالى والنظر في معرفته
لما له من النعم السابقة عليهم واذا كان انعامه علينا مقتضيا وجوب عبادتنا وشكرنا
له فكيف يقتضي تكليفنا بالعبادة لاجل سبق النعم والجواب عن الوجه الثاني ان
الآية لا تدل على انه يجب على الله تعالى الجزاء بالعمل لان العمل عندنا علامة حصول
الثواب لا انه علة موجبة له وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الجزاء على الثواب

قال وقالت الاشاعرة لا فرق من حيث الثواب على الطاعة شرعا في حق
العقاب على المعصية واعلم ان العاصي اما ان يكون كافرا او غير كافر والكافر
اما ان يكون مجتهدا في طلب الدين او غير مجتهد اما غير المجتهد فسيعاقب ويبقى مخلدا
في النار وكذا المجتهد عند الاكثر واما غير الكافر فان كان صاحب صغيرة كان
يرجو العفو وقطع بعضهم بانه لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة ففيه ثلث مذاهب الاول
القطع بعدم العقاب وهو مذهب المرجئة الثاني القطع بالعقاب وهو مذهب
المعتزلة والخوارج الثالث عدم القطع بشيء منهما وهو المختار واحتج المعتزلة بوجوه
الاول انه لو جاز العفو لزم التسوية بين المطيع وبين العاصي لاستوائهما في
عدم العقاب والتالي بط اتفاقا الثاني ان الله تعالى خلق في المكلف شهوة الفسوق
والقبائح فلو لم يعلم المكلف انه يعاقب بفعل القبيح لكان الله تعالى مغريا اياه بالقبيح
لانه ح يتكل على العفو ولا يحتفل بالمعصية والتالي بط لان الاغراء بالقبيح قبيح
وهو على الله تعالى محال الثالث انه اخبر في مواضع كثيرة من القرآن ان الكافر والفاسق
مخلدان في النار فلو جاز ترك العقاب لزم الخلف في خبر الله تعالى وانه محال والجواب
عن الاول منع الملازمة فان الله تعالى وان لم يكن يعاقب كلا من المطيع والعاصي

لكنه يثيب المطيع اكثر مما يثيب العاصي وح لا يلزم التسوية وعن الثاني بوجهين
احدهما منع الملازمة لان وجود العقاب وتركه وان كانا محتملين لكن طرف
العقاب اكثر وارجح من تركه بسبب تهديد الله تعالى وتوعيده وهذا القدر كاف
في احجام المكلف عن المعاصي فلا يلزم الاغراء وايضا يلزمهم الاغراء قبل معرفة
المكلف لله تعالى وقبل علمه بالعقاب على المعصية الوجه الثاني ان توقع العفو لا
يوجب الاغراء لانكم جوزتم العفو بعد التوبة فلو كان توقع العفو قبل التوبة يوجب
الاغراء لكان توقعه بعد التوبة يوجب الاغراء ايضا والتالي بط فكذا المقدم فان
فرق بان العاصي لا يعلم انه يمهله للتوبة وذلك يزجره عن المعصية بخلاف
توقع العفو قبل التوبة هل يعفى عنه او لا يزجره ايضا واعلم ان هذا الجواب يجوز ان
يكون منعا آخر للملازمة ويجوز ان يكون نقضا وعن الثالث ان الآيات مع كثرتها لا
يدل شيء منها على وجوب العقاب لاحتمال اختصاصها بعدم العفو ولا يخفى انها
انما يدل على ان الفسق علامة لاستحقاق ورود النار ولا يلزم منه وجوب العقاب على الله

قال ثم قالوا الاول مذهب اصحابنا ان الله تعالى وان عذب صاحب الكبيرة الا
انه لا يبقيه في النار دائما بل يخرجه الى الجنة وقالت المعتزلة يبقيه في النار
دائما كالكافر احتجوا بوجوه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في عذاب الفساق
وقالوا الخلود هو الدوام الثاني قوله تعالى في صفة الفجار وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا
من النار لصاروا عنها غائبين الثالث ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب واستحقاق
العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب لان الاستحقاقين متنافيان
اذ العقاب مضرة والثواب منفعة ووجود احد المتنافيين ينفي الآخر والجواب عن

لا أول لأنا لا نسلم أن الخلود هو الدوام بل هو عبارة عن المكث الطويل والدليل عليه صحة
أن يقال فلان حُبس حبساً مخلداً وهذا وقف مخلد وليس المراد إلا طول المكث فإن قلت
هذا باطل لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد إذ ليس المراد منه نفي اللبث الطويل لأن
كثيرا ممن كان قبل النبي عليه السلام كان لهم مكث طويل في الدنيا قلت هذا لا ينافي ما ذهبنا
إليه فإن اللبث الطويل أعم من أن يكون على سبيل الدوام أو على سبيل الانقطاع
والجواب عن الثاني أن المراد بالفجار الذين بعد الهم المضي الكاملون في فجورهم
وأولئك هم الكفار يدل عليه قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك
هم الكفرة الفجرة أقصى ما في الباب أن يقال يترك عموم لفظ الفجار إلا أنا نقول
يجب حمل لفظ الفجار على الكفار جمعا وتوفيقا بين هذه الآية وبين الآيات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار منها قوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم
يأتكم نذير الآية فإنه يدل بصريحه على أن كل من دخل النار كان مكذبا للأنبياء ويلزم منه
أن كل من لا يكون مكذبا لا يدخل النار ومنها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا فإنه يدل على أن المؤمن لا يخزى فلا يدخل النار لقوله تعالى إنك من تدخل النار فقد
أخزيته والفاسق أيضا مؤمن فلا يدخل النار وإنما قلنا إن الفاسق مؤمن لقوله تعالى وإن
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى الآية سماهم
مؤمنين حال وصفهم بالبغي وأما الآيات الأخر فظاهر وفي هذا الكلام نظر لأنا نسلم
اختصاص العذاب بالكفار بل نوجب نفي العقاب عن المؤمن وهو لا يوافق مذهبنا
والأولى أن يجاب بأن لفظ الفجار يفيد الاستغراق فيكون معناه أن جملة الفجار
لا يغيبون عن النار وصدقه لا يتوقف على عدم خروج كل واحد من الفجار بل إذا لم

في لبثه

هذا م

يكون

معه

يخرج عنها بعض الفجار وهم الكفار حصل الصدق والجواب عن الثالث من وجهين الأول
لا نسلم استحقاق الثواب بالطاعة واستحقاق العقاب بالمعصية فإنا لا نوجب على
الله تعالى شيئا سلمنا ذلك لكنا لا نسلم أنهما متنافيان لجواز أن يكون الشخص الواحد مستحقا
للثواب والعقاب فيثاب في وقت ويعاقب في آخر ولا استحالة في ذلك وثانيهما
أن استحقاق العقاب لو أحبط استحقاق الثواب وأبطله فإما أن يكون ذلك الإحباط على
طريق الموازنة وهي أن يحبط الاستحقاق الباقي من الطاري كما إذا مثلا أن يكون الثواب
عشرة أجزاء مثلا والعقاب الطاري خمسة أجزاء فيسقط الخمسة بالخمسة فيبقى له الثواب
خمسة وإما أن لا يكون على طريق الموازنة بأن يسقط الطاري السابق بالكلية ولا يسقط
الطاري والقول بالموازنة قول أبي هاشم والقول بعدمها مذهب أبيه أبي علي
وكلاهما باطلان أما الأول فلأنه لو كان كل واحد من الطاري والسابق مؤثرا في عدم
الآخر فإما أن يكون التأثيران معا أو على التعاقب والأول باطل لأن المؤثر في عدم
كل واحد وجود الآخر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان حال حصول العدمين
لأن العلة واجبة الحصول عند حصول معلولها وهو محال والثاني أيضا باطل لأنه يقتضي
أن يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال وأما بطلان الثاني وهو
عدم الموازنة فلأنه إلغاء للطاعة وتضييع لها إذ يلزم منه أن من عبد الله تعالى من أول
عمره إلى آخره ثم شرب جرعة من الخمر كان حاله مساويا لحال من لم يعبد الله تعالى قط وهذا
باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قوله وأما إجماعا إلى قوله ويرجى عفو الكافر
واضح غني عن الشرح إلا قوله ولا يبقى الأبد الخلاص من العذاب أي ولا يبقى الخيرة
إلا بعد غاية من العذاب بل اللازم أن يدخل الجنة بإيمانه وطاعته ثم يخرج عنها ويدخل النار
لمعصيته وهي خلاف الإجماع قال

وإنا لا نسلم أن ذلك لا يكون إلا الدوام
فأحد وإنما تعريف أعني الثواب والعقاب
وهو بطلان الثواب هو النفع الأجل
والعقاب هو المضرة الأجلة على سبيل الإعظام
من أن يكون وإن اهانة

حصر

مذهبه

بعد الجنة

ومدحي اليه **اقول** قد ذكرنا ان الكافر المعاند مخلد في النار ابدا واما الكافر الذي
بالغ في الاجتهاد وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فزعم الجاحظ وعبد الله بن الحسن
العنبري الى ان عذابه منقطع لانه معذور فوجب ان لا يعذب دائما لقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج والاقوى انه يكون وادلة وقالوا انه يكون معذبا دائما وادعوا
فيه الاجماع والمصنف لم يجزم بشيء منهما بل اختار امكان العفو وهو ليس بصحيح
قال فان قيل الخ **اقول** لما ذكر ان الله تعالى يخلد ثواب المؤمن وعقاب الكافر المعاند
ذكر عليه اعتراضات ثلثه اوردها الفلاسفة واجاب عنها اما الاعتراض الاول
فتقريره ان يقال لو كانت افعال القوى الجسمانية متناهية امتنع دوام الثواب
والعقاب المقدم حق فالتالي مثله والمراد بالقوى الجسمانية ما يحل في الاجسام من
الصور النوعية والاعراض المؤثرة اما الشرطية فظاهرة لان افعال القوى الجسمانية
لما كانت متناهية ولا بد ان الابدان التي يعيدها الله تعالى لا بد وان تنعدم آخر الامر
فينقطع السعادة والشقاوة البدنيتان اما حقية المقدم فلان كل قوة جسمانية
منقسمة بانقسام محلها فقوة الكل اكثر من قوة البعض لو انفرد فلو فرضنا ان
كل القوة حركت جسمها حركات غير متناهية وفرضنا ان تلك القوة حركت جسمها
فالحركات الصادرة عن النصف اما ان تكون متناهية او غير متناهية فان كانت
غير متناهية لزم ان تكون الحركات الصادرة عن كل القوة ايضا متناهية لان
نسبة حركات الكل الى حركات النصف كنسبة الكل الى النصف لان نسبة الاثر
كنسبة المؤثر لكن الكل ضعف النصف فيكون حركات الكل ضعف حركات النصف
وضعف المتناهي متناه فحركات الكل ايضا متناهية وان كانت حركات النصف غير
متناهية لزم

غير متعدد

نصف م

ان يكون م

لزم احد الامرين وهو اما تساوي الزائد والناقص واما تناهي اللامتناهي وذلك لان حركات كل
القوة اما ان تزيد على حركات النصف او لا فان لم تزد كان حال الشيء مع غيره كحاله
لا مع غيره اي كان حال القوة التي في كل الجسم كحال القوة التي في بعض الجسم وهو الاول
ازيد من الثانية فيلزم تساوي الزائد والناقص وهو محال وان زادت عليها وقعت الزيادة على
الحركات الغير المتناهية من الجهة التي هي بها غير متناهية وهو محال لاستلزامه تناهي اللامتناهي
وفيه نظر لان استحالة الزيادة والنقصان على غير المتناهي ممنوعة فان تضعيف الالف
الى غير النهاية ازيد من تضعيف الواحد الى غير النهاية **قال** والضالي **اقول** هذا هو
الاعتراض الثاني وتقريره ان اجزاء البدن المجتمعة بعد التفرق مؤلفة من العناصر وكلما
كان كذلك لا بد ان يحصل في اجزائه فعل وانفعال واذا كان كذلك وجب حصول الموت لان
الحرارة دائما تفعل في الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى نقصان الحرارة وذلك يفضي الى انطفاء
الحرارة فيحصل الموت ويمتنع الثواب والعقاب البدنيان والاعتراض الثالث ان
دوام الحيوة مع بقاء الاحتراق غير معقول لان الاحتراق يزيل اعتدال المزاج الذي
هو شرط الحيوة **قال** قلنا الخ **اقول** اجاب عن الاول بالمنع والنقض والالزام وهو راجع
الى القول بالموجب اما المنع فتوجيهه ان يقال لا نم انقسام القوة الجسمانية بانقسام
المحل الذي هو الجسم لانه انما يلزم ان لو كان الجسم منقسما ابدا والجوهر الفرد منتفيا
وهو ممنوع سلمناه لكن لا نم ان الحال في المنقسم يجب ان ينقسم وانما يلزم ذلك ان لو
كان حلول القوة في محلها على وجه السريان وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن صحة الترتيب
مبنية على كون الجزء الحال في كل الجسم قوة مؤثرة تقوى على تحريكات وذلك ممنوع
لجواز ان يكون القوة انما تؤثر مع الاجتماع فاذا انقسم الجسم بطل القوة ولم يبق لها
اثر

القوه م

لم نعرض تسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل لاحتمال
تضعيف الجسم في ذلك فالقاسر للتحريك في الكل والنصف متساويان
والمحركان مختلفان فلو كان تحريكهما متساويا لزم كون
الشيء مع غيره كلا معه ضرورة فعلم ان تسليم الدليل موقوف
على هذه المقدمة التي سلمها المصنف كما قرره الشيخ في
الاشارات منه سيد

اما النقض فتوجيهه ان يقال سلمنا هذه المقدمات لكن ما ذكرتم من وجوب تناهي افعال
القوة الجسمانية منقوض بالنفوس المباشرة لتحريك الافلاك وهي النفوس المنطبعة فانها
عندكم جسمانية مع انها تحرك بغير نهاية واما الدفع فهو ان يقال سلمنا ان افعال القوة الجسمانية
متناهية لكن لا يلزم منه امتناع دوام الثواب والعقاب لان القوى البدنية عندنا
اعراض فجاز ان تفنى في زمان وتتجدد في زمان آخر الى غير النهاية ولا يلزم منه عدم تناهي
افعال قوة جسمانية وتقرير الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال لا نسلم ان البدن
مركب من العناصر الاربعة فان البدن عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها
صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة والانقول بالمزاج والفعل والانفعال سلمناه
لكن لا نسلم ان تاثير الحرارة في الرطوبة تؤدي الى الموت لاحتمال ان يقال ان القوة الحرارية
تعبر ومن الرطوبات ما تقوم مقام ما يتحلل ويفنى والجواب عن الثالث بالمنع ايضا وهو
ان يقال لا نسلم ان دوام الحيوة مع الاحتراق غير معقول لان البنية الصالحة واعتدال
المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا على ما مر تقريره وايضا انا نرى من الحيوانات ما لا
يتالم بالنار كالنعامة فانها تبتلع الحديدة المحماة والسمندر فانه يعيش في النار ويلتذ بها
واذا كان كذلك فلا يبعد من ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ويعذب ولا يتهرى
ولا يموت قال الخامس في العفو اقول ذهب اصحابنا الى جواز عفو الله تعالى عن
اصحاب الكبائر قبل التوبة خلافا للمعتزلة واتفقوا على اثبات شفاعة نبينا محمد عم
الا ان المعتزلة تاثيرها في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب وقال اصحابنا انها
تؤثر فيه وفي اسقاط العقاب عن اهل العقاب ايضا اما جواز العفو فقد استدل
عليه اصحابنا بوجوه الاول الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل

قالوا امر

التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ولو اختص العفو بما بعد التوبة لزم
التكرار وكقوله تعالى ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا
ويعف عن كثير اي ان الله تعالى ان شاء اهلكها الا انه لا يهلكهم بل يعفو عن كثير
الوجه الثاني اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط
العذاب من المستحق وعند الخصم يترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى
الكبيرة بعدها واجب فلا يبقى للعفو معنى الا عند اسقاط العقاب على الكبيرة قبل
التوبة الوجه الثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ووجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب
الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فتعين ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة
قبل التوبة وانما لا يتناول ما ذكرنا لوجهين احدهما انه لو كان معنى الآية انه يغفر
لمستحق المغفرة كاصحاب الصغائر والتائبين من اصحاب الكبائر لم يكن لتخصيص المشرك
عن غيره فائدة لان الله تعالى كما يغفر ما دون ذلك لمن لا يستحق العقاب ولا يغفر لمن
لمن يستحق العقاب فكذلك يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب بان يتوب عن
الشرك ولا يغفر لمن يستحق العقاب بان يصر على الشرك ولا يتوب عنه فلا يبقى
البتة لهذا التمييز والتفرقة فائدة وثانيهما ان غفران صاحب الكبيرة بعد التوبة
وصاحب الصغيرة واجب عند الخصم والواجب لا يجوز تعليقه على المشية ح قبل التوبة
واعلم ان هذين الوجهين الزاميان الوجه الرابع قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم فان مقتضى الآية ان يحصل الغفران حال مباشرة الظلم كما اذا
قيل رايت فلانا على الاكل فانه يدل على انه رآه حال كونه آكلا ومعلوم انه حال مباشرة

ودلك العقاب المستحق هو العذاب عند
البعض ومن ليس هو العذاب التوبة
الصغائر مطلقا على الكبائر بعد
التوبة لان المعتزلة
لا يعدوا العذاب قبل التوبة
منعوا العذاب على الكبائر
على الصغائر وعلى الكبائر وجوب
بعدها الا ان غفرانها
سعد ه

اي محمدا

الظلم لا يكون تائبا ص واما الثاني اي اول الدليل على ما ثبت الشفاعة في اسقاط العقاب
هو ان الله تعالى امر النبي عم بالاستغفار على المؤمنين بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر
فيستغفر النبي عم له امتثالا لامر الله تعالى وصيانة لعصمة نفسه فاذا طلب مغفرة الفاسق فالله تعالى
يقبل شفاعته ويعطيه مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت شفاعة محمد
عم في حق الفاسق احتجت المعتزلة بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
اي لا تؤدي ولا تقضي فلو اثرت الشفاعة في اسقاط العقوبة لكانت قد جزت نفس عن نفس شيئا
ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم يشمل الفاسق والكافر ومنها
قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار والجواب ان صحة التمسك
تتوقف على عموم الآيات في جميع الاشخاص والاوقات وهو ممنوع بناء على ان العموم لا صيغة
له وان سلم العموم فهي مخصوصة بما ذكرنا من الدليل الدال على اثبات الشفاعة لانا لا نثبت
الشفاعة مطلقا في حق جميع الاشخاص ولا في جميع الاوقات بل في حق بعض الاشخاص واذا تعارض
العام والخاص خص العام جمعا بين الدليلين ص السادس اي اول المعتمد في اثبات
عذاب القبر نعوذ بالله منه ثلث آيات احدها قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
وهو صريح في التعذيب بعد الموت والثانية ايضا ظاهر والثالثة قوله تعالى امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فان الله تعالى ذكر موتتين وهما لا يتحققان الا بان يكون في القبر حيوة وموت
حتى يكون احد الموتتين حاصلا عقيب الحيوة التي في الدنيا والاخر عقيب الحيوة التي في القبر
احتج المخالف اولا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي لا يذوقون في الجنة
موتا سوى الموتة الاولى ولو صاروا في القبر احياء لذاقوا موتتين لا موتة واحدة وثانيا

١٢٥

بقوله وما انت بمسمع من في القبور فان الغرض من سياق الآية تشبيه الكفرة باهل القبور
في عدم الاسماع والجواب عن الاول بان معنى الآية ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما
ينقطع نعيم الدنيا به فقوله لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم ولا تنتقض عيشتهم كما
في الدنيا وليس المراد وجدان الموت بدليل ان الله تعالى احيى كثيرا من الاموات في زمن موسى
وعيسى عم وذلك يوجب تاويل الآية بما ذكرنا وعن الثاني بان عدم اسماع اهل القبور لا
يستلزم عدم ادراكهم قوله السابع في سائر السمعيات اي الثامن ظ ص الثامن اي اول
الايمان في اصل اللغة هو التصديق اجماعا واما في الشرع فقد اختلفوا فيه فذهب اصحابنا
الى انه عبارة عن التصديق بكل ما هو معلوم ومشهور من دين الرسول عم بالخبر المتواتر
كوجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان والحج والزكوة وغيرها من الاحكام
الظاهرة من دين محمد عم وذهبت الكرامية الى انه عبارة عن التلفظ بالشهادتين وذهبت
المعتزلة الى انه اسم لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات فقط وذهب اكثر السلف
الى انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان احتج اصحابنا على ابطال
مذهب المعتزلة والسلف بان قالوا لو كان هذه الطاعات نفس مسمى الايمان او جزءه
كما ذهب اليه المعتزلة او جزءا من مسمى الايمان كما ذهب اليه السلف لكان تقييد الايمان
بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا فلو كان كذلك لما قيد الله الايمان بالطاعة ولا بالمعصية لكن
قيد بهما اما بالطاعة ففي قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات واما بالمعصية ففي قوله تعالى
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم احتجت المعتزلة بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس والجواب لا نسلم ان المراد بالايمان نفس الصلوة بل التصديق الذي
يوجب تلك الصلوة وايضا لو حمل الايمان على الصلوة لكان مجازا من قبيل اطلاق

الا الموتة الاولى م

عدوا صلد

والذين امنوا

الذين لم يرتكبوا المحرمات م

اسم الجنس على الكل والاجل على الجاز واحتجوا ايضا بقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة الخ واجيب بانه محمول على حذف المضاف اى شعب الايمان وفروعه بضع وسبعون ولئن سلم المراد ان الايمان ينقسم الى بضع وسبعين شعبة بدليل انه عد فى الحديث اماطة الاذى من شعب الايمان مع انها ليست من الايمان اجماعا

نفس ص
داخله فى

الامامة رياسة عامة فى الدين والدنيا لشخص من الاشخاص والتقييد بالعامة يخرج الرئيس والقاضى والتقييد بشخص من الاشخاص كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان كل الامة ليسوا شخصا واحدا واعلم ان الناس اختلفوا فى وجوب نصب الامام فذهب قوم الى وجوبه وآخرون الى عدم وجوبه اما القائلون بوجوبه فمنهم من اوجبه عقلا ومنهم اوجبه شرعا اما الموجبون عقلا فمنهم من اوجبه على الله تع وهو قول الامامية والاسماعيلية ومنهم من اوجبه على الخلق وهو قول الجاحظ والكعبى وابى الحسين البصرى ونسبه المصنف الى المعتزلة والزيدية والمذكور فى الاربعين وفى شرح المحصل وغيرهما ان مذهب المعتزلة والزيدية فى ذلك كمذهب اصحابنا واما الموجبون شرعا فهم جمهور اصحابنا كلاهما للامام واما القائلون بعدم وجوب نصب الامام فمنهم من قال بعدم وجوبه عند ظهور العدل والانصاف للاستغناء عنه وبوجوبه عند ظهور الفتن ومنهم من عكس الامر اى عند ظهور الفتن لانه استنكاف الامام عن طاعته فيؤدى الى زيادة الفتنة ومنهم من قال بعدم وجوبه فى شئ من الاوقات فان فعلوه جاز وان تركوه جاز ايضا وهو مذهب الكثر الخوارج فلنا فى هذه الجملة مقامان احدهما بيان انه يجب على الخلق نصب الامام سمعا فلنبين اولا انه لا يجب على الله نصب الامام ثم اما المقام الاول فالدليل عليه من وجوه الاول ان نصب الامام يتضمن دفع ضرر لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر واجب بقدر الامكان ينتج ان نصب الامام واجب اما الصغرى

الى خلاصه

فلان البلد اذا خلى عن الامام ويعيش فاهو يامرهم بالطاعات وينهى عن المعاصى ويدفع عن الضعفاء باس الظالمين اى شدتهم وظلمهم استحوذ اى غلب عليهم الشيطان وشاع الهرج والمرج اى الفتنة والاضطراب وذلك غاية الضرر واما الكبرى فبالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلى ولان دفع الضرر واجب عند من يقول به وفى هذا القياس نظر لان الحد الاوسط فيه غير متكرر فالاولى ان يقال فى الكبرى وكل ما يتضمن دفع ضرر لا يتم الدفع الا به فهو واجب والا لكان مؤكدا ايقاعا للنفس فى الضرر وايقاع النفس فى الضرر غير جائز بالاجماع لا يقال ما ذكرتموه وان دل على ان فى نصب الامام انواعا من المصالح لكن هنا ما يدل على ان فيه انواعا من المفاسد منها انهم ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد بسبب نصبه ومنها انه ربما لا يتولى عليهم فيظلمهم ومنها انه يسبب فيه المعارضة وتقوية الرياسة فلا يكاد الى مزيد فان فيظلم الناس ويأخذ اموالهم غصبا لانا نقول لا يسلم ان احتمال هذه المفاسد لكنه احتمال مرجوح اذ المفاسد الحاصلة من نصب الامام اقل من مصالحه واذا كان كذلك كانت العبرة عند وقوع التعارض بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الوجه الثانى ان الامة اجمعوا على انه لا يتولى فى اقامة الحدود الا الامام او نائبه والله تع امر باقامة الحدود فى قوله تع فاجلدوهم وقوله فاقطعوا ايديهما وقوله فاجلدوا كل واحد منهما واذا لم يمكنا اقامة الحدود الا بواسطة الامام كان الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب

١٨٦

الوجه الثالث ان الصحابة بعد وفات رسول الله عم اجمعوا على انه لا
بد للناس من امام واجماعهم حجة وذلك لما روي ان النبي عم لما توفي كان اول
ما خطب ابو بكر رضي الله عنه قوله من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات
ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به الله من
فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت
ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام واما المقام
الثاني هو انه لا يجب على الله تع نصب الامام فلما تقدم في المسئلة الرابعة من
الباب الثالث من كتاب الالهيات انه لا يجب على الله تع شيء قال
اقول استدل الامامية على وجوب نصب الامام على الله تع بان نصب
الامام لطف وكل لطف واجب على الله تع اما الصغرى فلانا نعلم ان الخلق
اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح ويحثهم على الواجبات كان
حالهم في الاتيان بالواجب والاجتناب عن القبيح اتم من حالهم اذا لم يكن استقراء
هذا الرئيس والعلم بذلك بعد استقراء العادة ضروري واما الكبرى فالقياس
على تمكين الله تع العبد من امتثال الطاعة والحاصل ان كل واحد منهما ازالة العذر
(اي اعطاء ... القدرة واعطاء العدة واجب وكذلك اللطف)
المكلف كما ان التمكين واجب كان اللطف ايضا واجبا فانا نعلم قطعا ان من
اتخذ ضيافة لانسان واراد ان يتناول طعامه وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر
في ضيافته الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه وتواضع فلو لم يفعل المضيف
ذلك كان جاريا مجرى رد الباب على الضيف وعدم التمكين له والجواب
اولا ان يقال لا نم ان نصب الامام لطف ولا نم ان الخلق اذا كان لهم رئيس على

ما وجهتموه كانوا اقرب الى الطاعات لان نصب مثل هذا الرئيس اذا
كان واجبا على الله تع لا يمكن خلو العالم عنه ولا يمكنكم دعوى الاستقرار
في معرفة الزمان الخالي عن الامام والعقلاء ان نصب الامام انما يكون لطفا واجبا
على الله تع اذا كان خاليا عن جميع المفاسد وذلك ممنوع وثانيا لا نم ان اللطف
واجب على الله تع وقد تقدم وثالثا لا نم ان اللطف كالتمكين لان التمكين على
تقدير وجوبه انما وجب لان تركه ينافي ارادة الله تع من العبد فعل الطاعات
وليس كذلك اللطف فان تركه لا ينافي الارادة الا ترى ان الانسان لو اراد من
غيره ان يتناول طعامه ولم يكن ارادته الى حد لو لم يأكل طعامه احتاج الى
التواضع لم يكن ترك التواضع منافيا لارادة ذلك الانسان في ظهور الفرق
بين اللطف والتمكين ورابعا هو المذكور في المتن ان يقال سلمنا ان جميع ظاهر
هذه المقدمات لكن اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل من نصب امام قوي
يرجى ثوابه ويخشى عقابه اذ لو كان مختفيا او كان ضعيفا لم يحصل بسببه
انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات وانتم لا تقولون بوجوب نصب
مثل هذا الامام وكيف يجب نصب مثله والحال لم يحصل من عهد النبوة الى
ايامنا هذه الامام على هذا الوجه المذكور قال الثاني اي اقول الصفات
التي يتوقف عليها استحقاق الامامة تسعة الاول ان يكون مجتهدا في اصول
الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الادلة وحل الشبهة في اصول
الدين ومن الفتوى في الوقائع والاحكام الشرعية الثانية ان يكون له
راي وتدبير ليدبر امر الحرب والصلح ويشتد في موضع الثبات والملك

في موضع اللبس الثالثة ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن القيام به فيهرب ولا يضعف عن لقاء العدو وجماعة من العلماء تساهلوا في هذه الصفات الثلث وقالوا
لا يجب ان يكون هذه الصفات حاصلة في نفس الامام بل لو نصب الامام نائبا متصفا بهذه الصفات جاز فالواجب عندهم اتصاف الامام او اتصاف نائبه بهذه
الصفات الثلث الرابعة ان يكون عدلا لان الظاهر لانه يتصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن منه التعدي في هذه الامور
بعمل الفاسق بغير حق وصرف اموالهم الى اغراض نفسه وفعل الفحشاء وذلك يؤدي الى فساد عظيم ويندرج في ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى الخامسة
ان يكون عاقلا لان الصفات التي ذكرناها لا يحصل الا مع العقل لاحتقار الناس المجانين وللسفهاء السادسة البلوغ لان الغالب من حال الصبيان
ان لا يحصل لهم الصفات التي ذكرناها ولانه لا يحصل لهم من الهيبة ما يحصل للبالغين السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ولما ذكرناه في
البلوغ الثامنة الحرية لاستحقار الناس العبيد ولاشتغالهم بخدمة السادات
التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج وبعض المعتزلة لنا السنة والاجماع
اما السنة فلقوله عم الائمة من قريش ويدخل فيه الامام الاعظم وهو المطلق
فان قلت ظاهر الحديث الاخبار لا الايجاب قلت الرسول لم يبعث لبيان
الاحكام كان حمل الحديث على الايجاب اولى ولقوله عم الولاة من قريش
ما اطاعوا الله واستقاموا الامره والسؤال المذكور مع جوابه آت
ههنا مع مزيد جواب وهو انه عم لو اراد الاخبار عن الماضي او الحال لم

نعم ولو اراد الاخبار عن الاستقبال لم يصدق فانتهى حمله على الاخبار واما
الاجماع فما ثبت بالتواتر ان الانصار لما طلبوا الامامة يوم السقيفة منعهم
ابو بكر رضي الله عنه لعدم كونهم من قريش واشتهر ذلك في الصحابة ولم ينكر احد
ما ادعاه ابو بكر من وجوب كون الامام قرشيا وذلك يدل على انعقاد الاجماع
على رعاية هذا الشرط قال ولا اشتراط الى اقول اختلف الناس في وجوب عصمة
الائمة فقال اصحابنا والزيدية والمعتزلة والخوارج لا يجب ان يكون الامام
معصوما وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية يجب ذلك احتج اصحابنا على المخالف
بوجوه الاول ان الخلق انما احتاج الى الامام لا لتوقف معرفة الله تعالى عليه واما
لتعليم الواجبات العقلية منه والاول مذهب الاسماعيلية فانهم قالوا ان معرفة
الله تعالى لا يحصل بمجرد النظر فلا بد من معلم والثاني مذهب الاثنا عشرية فانهم
قالوا الحاجة في معرفة الله تعالى الى الامام لكن الغرض من نصبه هو ان يعلم الناس
الواجبات العقلية فيكون لطفا من الله تعالى في اداء الواجبات والاجتناب عن القبائح
وعلى كل تقدير يجب كونه معصوما حتى يحصل الجزم بصدق قوله والوجه الثاني
ان الخلق انما احتاج الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء على الامام ايضا
لاحتاج الى امام آخر ويلزم التسلسل الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى لابراهيم عم
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين دلت الآية
على ان عهد الامامة لا يصل الى من كان ظالما ومن كان مذنبا فهو ظالم قال الله تعالى
فمنهم ظالم لنفسه ويلزم منه وجوب كون الامام معصوما والجواب عن الوجه
الاول ان يقال لا نم توقف معرفة الله تعالى على الامام فان النظر الصحيح قد يفيدها

ان لا يشتغل

كما تقدم في اول الكتاب ولا نم ان وجه الحاجة الى الامام تعليم الواجبات العقلية
وتقريب الخلق الى الطاعات فان ذلك مبني على وجوب اللطف على الله تعالى وقد مر
بطلانه وعن الثالث انا لا نم ان الاية انما دلت على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب
التي تخل بالعدالة اي يبطل ويختل واما وجوب العصمة فلا دلالة للاية عليها قال
الثالث في ما به الامامة اقول هذا البحث في ما يصير به الامام اماما واتفقت الامة على انه بنص
الله تعالى او نص رسوله او نص الامام السابق على امامة شخص يصير ذلك الشخص
اماما لكنهم اختلفوا في انه هل يصير اماما بطريق آخر سوى هذا التنصيص فقال
اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة سبب لحصول الامامة وكذا استيلاء ذي الشوكة على (اي القهر)
خطط الاسلام وذلك لان المقصود من الامامة دفع الضرر والحث على الطاعة
وهذا المقصود قد يحصل بذلك ولهذا من هذين الوجهين وقالت الزيدية ان
الفاطمي اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت
الامامية حصول الامامة بغير التنصيص سواء كانت بالبيعة او الدعوة
الامامية على انها لا تحصل بالبيعة بوجوه بعضها يدل على نفي البيعة خاصة وبعضها
نفي البيعة وسائر الطرق الحاصلة سوى التنصيص الاول ان الذين يعقدون الامامة
لا قدرة لهم على التصرف في امر غيرهم من آحاد الامة فكيف يجوز لهم تولية الامام على كافة
الامة الوجه الثاني ان حصول الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع
كل طائفة شخصا ويدعي كل واحد توجه امامته فيؤدي ذلك الى التحارب المنافي للمقصود
من الامامة الوجه الثالث ان منصب الامامة اعظم من منصب القضاء والاحتساب
والقضاء والاحتساب لا يحصلان بالبيعة فكذا الامامة الوجه الرابع ان الامام

الاتفق

منسوب الى فاطمة نعم

نائب الله ونائب رسوله ونائب الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير فلا يحصل الامامة الا
بقول الله او بقول رسوله والجواب عن الاول انه منقوض بما ان الشاهد لا قدرة
له على التصرف في المدعى عليه ثم بواسطة قوله يصير القاضي متمكنا من التصرف فيه
فكذا هيهنا قوله منقوض بالشاهد والحاكم يجوز ان يكون بعضا واحدا الكاهر ويجوز
ان يكون قوله والحاكم اشارة الى نقض آخر وهو ان الحاكم يملك اخذ المدعى به من
المدعى عليه بعد ثبوته للمدعي ولا يملك اخذه لنفسه وايضا الولي لا يملك التصرف في
الجارية وان كان يملك التصرف فيها للزوج وعن الثاني بمنع كونها مؤدية الى الفتنة
فانها يعتد فيه بترجيح الاعلم والازهد والاسن والاتقى والانسب فان حصل الاستواء
في الكل وتعذر الترجيح توافقنا ونعتبره بعقد آخر وعن الثالث بمنع ان منصب القضاء
لا يحصل بالبيعة فان التحكيم جائز على مذهب كثير من الفقهاء لا سيما اذا خلا عن
البلد عن الامام فان جولة ضروري وعلى تقدير التسليم لا استبعاد في اختلاف
حكم الله تعالى بحسب اختلاف الشرائط فيجوز ان ياذن الله تعالى في تولية الامامة ولا ياذن
في تولية القضاء وعن الرابع لا نم ان حصول الامامة بالبيعة يستلزم حصولها
بغير اذن لجواز ان يكون البيعة او ظهور الشوكة دليلا على كونه نائب الله تعالى ومأذونا
في الامامة قال الرابع في الامام الحق اقول ذهب جمهور المسلمين الى ان الامام الحق بعد رسول الله
عم ابو بكر الصديق رضي الله عنه خلافا للشيعة احتج الجمهور بوجوه الاول التمسك بقوله تعالى
وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وجه
التمسك ان هذه الاية دالة على ان الله تعالى وعد الثلثة فما فوقها من اصحاب محمد عم

الاستخلاف في الارض وتمكين الاسلام وهو ان يظهره على جميع الاديان فهولاء الجماعة
الموعودون من ذلك الا على ومن قام مقامه بالامر بعده كالحسن والحسين واما ابو
بكر ومن بعده فالاول باطل بالاجماع والا انهم عند الروافض كانوا متمكنين من
اظهار دينهم وما زال خوفهم عنهم بل كانوا ابدا في الفتنة والخوف فتعين الثاني
وهو المط الوجه الثاني التمسك بقوله تع قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد من المخلفين قوم طلبهم رسول الله
عليه م لما سار الى مكة عام الحديبية ان يخرجوا معه فتخلفوا عنه جبنا وظنا ان
لن ينقلب الرسول والمومنون الى اهليهم واعتذروا بالاموال والاولاد وجه
الاستدلال بالآية ان الداعي لهولاء الاعراب اما محمد عم واما احد الخلفاء الثلثة
ابو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم واما على كرم الله وجهه واما من بعد على رضي الله عنه
والاول باطل لقوله تع في الآية المذكورة سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم
لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم
فقوله قل لن تتبعونا يدل على منع رسول الله عم اياهم من متابعته فلا يجوز ان
يدعوهم الرسول والا لزم التناقض ولا يجوز ان يكون المراد بالداعي عليا
رضي الله عنه لانه تع قال في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي
رضي الله عنه بعد رسول الله عم قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت محاربته بسبب طلب
الامامة ولا جائز ان يكون المراد بالداعي من بعد على رضي الله عنه اما للاجماع او لعدم
دعوتهم الاعراب فتعين ان يكون المراد بالداعي من كان قبل على رضي الله عنه ثم ان الله
اوجب طاعته حيث قال وان تطيعوا يوتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم

من قبل يعذبكم عذابا اليما فيكون اماما وحيث امامة احدهم صحت امامة ابي بكر رضي الله عنه
اذ لا قائل بالفرق الوجه الثالث انه ثبت بالتواتر ان النبي عم استخلف ابا بكر رضي الله عنه
على الصلوة ايام مرضه وما عزله عنه الى ان مات فبعد موته خليفة في الصلوة واذا ثبتت
خلافته في الصلوة ثبتت خلافته في ساير الامور الدينية ضرورة انه لا قائل بالفرق
الوجه الرابع التمسك بقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا
عضوضا والعضوض هو الذي يكون فيه ظلم للرعية كانه يعضهم عضا وما في
الكتاب واضح لا يقال هذا خبر واحد فلا يثبت به الامامة لانا نقول الامامة من
فروع الدين فلا يمتنع اثباتها بخبر الواحد وايضا استدلوا به من خبر المنزلة
وخبر الموالاة كذلك الوجه الخامس ظ غنى عن الشرح قوله الا انه اعرض بنفسه اي اعرض
عن القتال وطلب الامامة خوفا والشهامة مصدر شهم بالضم فهو شهم اي جلد
ذكي الفواد وقوله والانصار تنازعهم ابو بكر رضي الله عنه يعني ان الانصار كانوا
اعداء لابي بكر رضي الله عنه لانهم طلبوا الامامة لانفسهم فدفعهم ابو بكر رضي الله عنه بقوله
عم الائمة من قريش وفي قوله اعوان ابي بكر نظر لانه روي ان جميع عوام الصحابة
كانوا مع ابي بكر رضي الله عنه قال احتجت الشيعة الخ اقول احتجت الشيعة على
ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي رضي الله عنه بوجوه ستة الاول التمسك بقوله
تع انما وليكم الله ورسوله الآية وجه الاستدلال ان لفظ الولي يستعمل في معنى الاحق
المتصرف لقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل والثاني
المحب والناصر لقوله تع والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض ويجب ان
لا يكون حقيقة في معنى آخر دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول الآية تدل على

امامة شخص وملزوم منه كون ذلك الشخص عليا كرم الله وجهه اما بيان الاول فلان
الولي المذكور في الآية ليس بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في الآية غير عامة في
حق جميع المؤمنين لان لفظ انما تدل على اختصاصها بالمذكورين في الآية والولاية
بمعنى النصرة عامة في جميع المؤمنين لما تقدم فتعين الثاني وهو كون الولي بمعنى
المتصرف والمتصرف في كل الامة هو الامام واما بيان الثاني فلان المفسرين ذكروا
ان الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه
راكعا وعند ذلك فقد ثبت المطلوب قوله وتقريره اي التمسك بقوله عم من كنت مولاه
فعلي مولاه قريب من التمسك بالآية المذكورة وذلك بان يقال لفظ المولى في اللغة
جاء بمعنى المعتق والمعتق وابن العم والناصر والمحب والمتصرف ونحو غيرها فقلنا
للاشتراك ودل الاجماع على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم ولا يجوز ان
يكون المراد الناصر والمحب لان هذا المعنى في غاية الوضوح فلا يليق بالرسول ان
يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى فتعين ان يكون المراد المتصرف وهو الامام
واجيب بانه يجوز ان يراد به الاولى كقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم
فيكون المعنى من كنت اولى به في المحبة فعلي رضي الله عنه اولى به في ذلك الوجه
الثاني الاستدلال بقوله عم انت مني بمنزلة هارون من موسى وذلك لان الحديث دل
على ان جميع المنازل التي كانت لهارون بالنسبة الى موسى عم حاصلة لعلي رضي الله عنه
بالنسبة الى محمد عم ومن جملة تلك المنازل كون هارون بحيث لو عاش بعد موسى
عم لكان خليفة لموسى عم فوجب ان يكون من جملة علي من محمد عم كونه بحيث لو
عاش بعده كان خليفة له لكنه عاش بعده فوجب ان يكون خليفة اما العموم فلانا

الطاهر

والعظيم صح

منازل صح

255

البراءة فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض
لها المهاجرون والانصار يرجون ان يعطوها فقال النبي عم اين علي فقالوا
انه ارمد العينين فقال فارسلوا اليه رسولا فاتى به فبزق رسول الله عم في عينيه
فبرأ حتى كأن لم يكن له وجع فاعطاه الراية ثم قالوا هذا الحديث وكيفية هذه
الواقعة يدل على ان ما وصف به النبي عم عليا لم يكن ثابتا لابي بكر ولا لعمر رضي الله عنهما
لا يرى ان ملكا اذا ارسل برسول في مهم ففرط الرسول في اداء تلك الرسالة غضب
الملك من ذلك وقال لارسلن غدا رسولا حصينا حسن القيام باداء الرسالة
يعلم كل عاقل ان ما وصف به الرسول الثاني ليس موجودا في الاول وفيه نظر
لان اللازم منه كون هذا المجموع غير حاصل لهما ويكفي في صدقه عدم كونهما
كرارين غير فرارين وذلك لا يوجب نقصا في الفضيلة واما بيان المقدمة الثانية
وهي ان الافضل يجب ان يكون اماما لان من جعل اماما للغير فقد جعل متبوعا
لذلك الغير وجعل الاكمل تابعا للانقص قبيح عقلا والجواب اما اولا
بتوجيه الجواب عن الاول وهو التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله ان
يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي الناصر قولهم لان الولاية بمعنى النصرة
عامة لجميع الخلق المؤمنين قلنا لا نم عمومها مطلقا بل انما يكون عامة اذا لم تضف
الى قوم معين كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اما اذا
كانت مضافة الى قوم معين فلا يقتضي العموم بل لعل الغرض ان لا يكون ناصرا
لنفسه واذا كان كذلك فنقول انما ثبت اطلاق النصرة لكل احد من المؤمنين
لا انا في خصوص نصرة احد بشيء من القسم الآخر سلمنا ان المراد من الولي في الآية

وبعثه الله ورسوله صح

ط الارسل

فلان

منهم صح
بشيء
القسم

هو المتصرف لكن لا نم اختصاصه بعلي رضي الله عنه لان قوله تعالى والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة صيغة الجمع فحملها على شخص واحد خلاف الاصل فلا ان
يكون المراد عليا وامثاله في الامور المذكورة فان قلت نزول الآية في شأن هو ص
علي رضي الله عنه يدل على انه المراد قلت الاعتبار لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب كما تقرر في علم اصول الفقه فان قلت لم ينسب ان غيره اعطى الفقير في
حال الركوع قلت لا يلزم من الآية اختصاص الاعطاء في حال الركوع لجواز ان
يكون الواو في قوله وهم راكعون للاستئناف لا للحال بل لعل ان القائل اذا قال الذي
ادى الزكوة وهو راكع حسن ان يستفهم ويقال اداها في حال الركوع او قبلها
وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وايضا ان اداء الزكوة في الصلوة مخل لكمال
الخضوع في الصلوة وذلك انه يبطل الصلوة او كمالها وذلك لا يليق بامير المؤمنين
فعلمنا ان المراد من الآية ان من صفتهم اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ومن صفتهم
الركوع والخضوع والجواب عن الثاني ان قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون
من موسى انما يدل على تشبيه علي بهارون في الاخوة والقرابة وايضا لا نم ان يكون ص
هارون يستحق الخلافة بعد موت موسى ع لجواز ان ذلك الاستحقاق لازه كان معلق
قبل وفات موسى ع والجواب عن الثالث واضح فيما مر والجواب عن الرابع لا نم
وجوب عصمة الامام لما تقدم ولا وجوب التنصيص لما سيجيء في جواب الخامس
ولا نم عدم التنصيص على امامة ابي بكر رضي الله عنه ودعوى الاتفاق ممنوع لان
بعض اصحاب الحديث ذهب الى وجود نص جلي في امامة ابي بكر رضي الله عنه
وهو انه قال عليه السلام ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه

فيه اثنان وعدم التواتر لاجل قلة عدد المخبرين وعن الخامس ان المقصود من
نصب الامام رعاية المصلحة فجاز ان يعلم الله تعالى حصول المصلحة في تفويض الامر
الى اختيار الخلق والجواب عن السادس انه معارض بما يدل على تفضيل ابي بكر رضي الله عنه
ومن كان اتقى كان اكرم عند الله تعالى لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم والاكرم عند
الله تعالى لا بد ان يكون افضل والذي يدل على كون ابي بكر رضي الله عنه اتقى قوله سبحانه
وتعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وجه
التمسك ان المراد بالاتقى في هذه الآية اما ابو بكر او علي بالاجماع على كون الافضل
احدهما ولا يجوز ان يكون المراد منه عليا رضي الله عنه لان الشخص المراد من
هذه الآية موصوف بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي
ما كان كذلك لان عليا رضي الله عنه نشأ في تربية محمد عليه السلام وطعامه وشرابه
وذلك نعمة تجزى واما ابو بكر رضي الله عنه فما كان للنبي ع في حقه نعمة تجزى بل كان
له في حقه نعمة الارشاد الى الدين فتلك نعمة لا تجزى لقوله تعالى حكاية عن الانبياء عليهم السلام
وما اسألكم عليه اجرا ان اجري الا على رب العالمين ومنها الحديث المشهور وهو
قوله ع والله ما طلعت الشمس ولا غربت الخ فان قلت الحديث انما يدل على
انه لا افضل منه لا على انه افضل قلت نفي الافضل منه يستلزم افضليته اذ لا
قائل بالفصل ومنها ما روى انس عن النبي عليه السلام انه قال ابو بكر وعمر رضي الله
عنهما سيدا اهل الجنة من الاولين والآخرين الا النبيين والمرسلين والخامس كقوله م
الاول يدل على افضل الصحابة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم
ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار

وصنو وحيو منها ان ابا بكر كان اتقى الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم م

وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لانه سواء جعل الواو للعطف او للاستيناف
وقوله تع والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم واما السنة فقوله ع لا
تسبوا اصحابي فلو ان احدكم لو انفق ملأ الارض ذهبا ويروى مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه والنصيف النصف وهو ايضا مكيال
دون المد والضمير في نصيفه يرجع الى احد لا الى المد وقوله ع الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي ومن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن آذاهم فقد آذاني الى آخر الحديث وقوله الله منصوب بفعل مقدر اي
اتقوا الله واما ما نقل من اصحابه من الامور الموجبة للطعن فيهم كالامور الواقعة
في ايام الفتن وغيرها مما هو مذكور في كتب التواريخ فله محامل وتاويلات مذكورة
في الكتب المبسوطة ومع ذلك فان تلك المطاعن لا تقاوم الاحاديث الواردة في
مناقبهم فيجب على كل عاقل تعظيمهم واجلالهم والكف عن الطعن فيهم والاجتناب
عما لا يليق بحالهم نفعنا الله تع بمحبته ومحبتهم اجمعين والحمد لله رب العالمين

تمت كتابة هذه النسخة الشريفة المملوة بالفوائد اللطيفة
عصر يوم الخميس العاشر من شهر الله المبارك ربيع الاخر
المنسلك في سلك سنة ثمان وثمانين وسبعمائة محمدية مسماة
بعبارة صب عن اوراق اهل الزمان ونكباته على يد
العبد الغريب العريق في الذنب والعصيان ادنى الكبد المرضوضة
والدموع المفضوضة فضل مولاي الدين كار يحيى لا زال على لطف
ربه الله محبته امتعناه الرحمن ورحم اسلافهما رحمة لا تخطر
بالاذهان اللهم اجعلنا من الفائزين ويلحقنا برحمتك الى زمرة
الصالحين واجعلني ممن يقاضيه ومن امثاله بحق محمد وآله
عليه الصلوة والسلام وعليهم

المسئلة الثانية العالم كرة واحدة مركبة من تسعة افلاك واربعة عناصر
على هيئة كرات محيط بعضها بالبعض وبما فيها والارض في وسط الكل
على هيئة كرة مركزها مركز العالم وحولها الماء وحول الماء الهواء وحول الهواء
النار وحول النار فلك القمر وحوله فلك عطارد وحوله فلك الزهرة وحوله فلك
الشمس وحوله فلك المريخ وحوله فلك المشتري وحوله فلك زحل وحوله الفلك
الثامن وحوله الفلك التاسع والكواكب السبعة على الافلاك السبعة المذكورة
وباقي الكواكب على الفلك الثامن ويسمى بالثوابت لقلة حركاتها وثبات
اوضاعها والفلك التاسع ليس عليه كوكب محسوس ويسمى الفلك الاعظم وانما
عرف هذا الترتيب لانه يرى احاطة الماء بالارض والهواء محيط بالماء
ظاهرا والنار محيط بالهواء لانه قد يرى الاشياء المحترقة كالجمر بقرب السماء يتحرك
بحركة الفلك مثل ذوات الاذناب والسمسات والشهب وغيرها فعلم
ان هناك نارا تحرق المواد الغليظة الدخانية والبخارية الصاعدة من
الارض وانما علم ترتيب الافلاك بكسف بعض الكواكب بعضا فان المنكسف يكون فوق
الكاسف ضرورة والقمر يكسف الجميع وعطارد يكسف الزهرة برؤية على وجه
الشمس كالخال وتكسف الزهرة المريخ وما فوقه والمريخ المشتري كذلك والمشتري
زحل وزحل الثوابت والحكمة في كروية الافلاك كون الحركة المستديرة اسهل
على الكرة وكونها اوسع الاشكال الجسمية وكونها افضل الاشكال لتناسب اجزائها
تعالى شانه وعظم برهانه تمت الرسالة العثمانية

بين يدي

اللهم انا نقدم اليك كل نفس ولمحة ولحظ وخطرة وطرفة
يطرف بها اهل السموات واهل الارض وكل شيء هو
في علمك كائن او قد كان انا نقدم اليك بين يدي ذلك كله
بعدد ذلك كله وكلما ذكرك الذاكرون وكلما غفل
عن ذكرك الغافلون

203

Süleymaniye Kütüphanesi	
Kısmı	B. Vehbi ef.
Yeni Kayıt No	
Eski Kayıt No	788